DESOBEDIENCIA EPISTÉMICA:

Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad

DESOBEDIENCIA EPISTÉMICA:

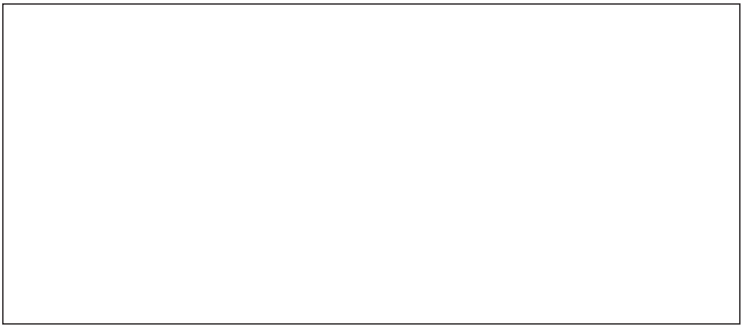
Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad

Walter Mignolo

Colección

Razón Política

Ediciones del signo



Diseño de tapa e interior: Laura Restelli
Fotografía de tapa: Jens Kastner

Este libro cuenta con la colaboración del Center for Global Studies and the Humanities, Duke University.

© Ediciones del Signo. 2010
Julián Álvarez, 2844 - 1º A
Buenos Aires - Argentina
Tel.: 4804-4147
edicionesdelsigno@arnet.com.ar
www.edicionesdelsigno.com.ar

ISBN: 978-987-1074-.....

Reservados los derechos para todos los países. Ninguna parte de la publicación incluido el diseño de cubierta, puede ser reproducido, almacenado o transmitido de ninguna forma, ni por ningún medio, sea este electrónico, químico, mecánico, electroóptico, grabación, fotocopia o cualquier otro, sin la previa autorización escrita por parte de la editorial.

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

Impreso en la Argentina - Printed in Argentina

ÍNDICE

I. Desprendimiento epistemológico, emancipación, liberación, descolonización 9

II. La retórica de la modernidad y la lógica de la colonialidad 18

III. La colonialidad: el lado más oscuro de la modernidad 46

IV. Prolegómeno a una gramática de la descolonialidad 93

Cubierta:

Fotografia tomada por Jens Kastner* el 5 de noviembre del 2009 frente a la Academia de Bellas Artes de Viena en ocasión de las protestas estudiantiles frente al "Proceso Bologna" que sacude a Europa acerca de la corporativización de las universidades. La repuesta estudiantil que indica la necesidad de los procesos de descolonización del conocimiento y por ende de la universidad en su conjunto. A estos procesos contribuye esta serie monográfica en cada uno de sus números.

* El Dr. Jens Kastner es profesor de Estética y Sociología del Arte en el Instituto de Teoría del Arte y Estudios Culturales de la Academia de Bellas Artes de Viena. Es también editor de la revista Bildpunkt.
www.jenspetzkastner.de

DESOBEDIENCIA EPISTÉMICA:

Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad

...El colonialismo no se conforma simplemente con imponer su dominio sobre el presente y el futuro de un país dominado. El colonialismo no se satisface con mantener a un pueblo entre sus garras y vaciar el cerebro del nativo de toda forma y contenido. Por una suerte de lógica perversa, se vuelve al pasado del pueblo oprimido, lo distorsiona, lo desfigura y lo destruye. Frantz Fanon, Los Condenados de la Tierra (1961)

En mayo de 2004, con Arturo Escobar organizamos una de las reuniones del grupo modernidad/colonialidad en Duke University y en la Universidad de Carolina del Norte.[1] Cada reunión del grupo –desde 1998– estuvo dedicada tanto a la exploración de las cuestiones que surgían más interesantes y/o problemáticas en la anterior reunión como las que van sosteniendo los integrantes en el periodo entre–reuniones. Las preguntas que guiaron la reunión en Mayo 30 y en Junio 1, 2004 fueron las siguientes:

[1] Los participantes-miembros del proyecto de investigación fueron Aníbal Quijano, Enrique Dussel, Catherine Walsh, Boaventura de Sousa Santos, Freya Schiwy, José Saldívar, Nelson Maldonado-Torres, Fernando Coronil, Javier Sanjinés, Margarita Cervantes de Salazar, Libia Grueso, Marcelo Fernández Osco, Edgardo Lander, Arturo Escobar y yo mismo. Los participante-invitados de la facultad de Duke, cuyas obras e intereses están relacionados fueron Miriam Cooke, Ebrahim Moosa, Roberto Dainotto, Ralph Litzinger y Leo Ching.
http://www.usatoday.com/tech/webguide/internetlife/2004-06-03-virtual-reality_x.htm. Esta monografía apareció en inglés en *Cutltural Studies*. 21/2-3, 2007, en un volumen especial co-editado por Arturo Escobar y Walter Mignolo, titulado "Globalization and the decolonial option."

¿De que manera la teoria crítica de Max Horkheimer podría ayudarnos a pensar hoy (en un momento en el que "revoluciones" globales y pluriversales están en proceso; en un momento en el que la diversidad y pluri-versidad de las historias locales insurge y disputa el control de la historia universal) las experiencias y subjetividades fronterizas formadas en la coexistencia y los conflictos entre el crecimiento y auge de Occidente y la desvalorización que la perspectiva occidental impuso a otras lenguas, culturas, religiones, economías, formas de organización social, personas, etcétera? En qué podría ayudarnos una teoría crítica que surgiría de la historia interna de Europa misma desde la perspectiva de los colonizados internos (los judíos) en la historia de Europa desde 1492? Que debería aspirar a ser la teoria crítica cuando los *damnés de la terre* (los condenados de la tierra) están puestos en la escena junto al proletariado de Max Horkheimer o junto a la actual traducción de proletariado como multitud? ¿Qué transformaciones son necesarias en la Teoría crítica si el género, la raza, y la naturaleza se incorporan plenamente en el marco conceptual y político? Por último, ¿cómo se puede subsumir esta teoría en el proyecto de la modernidad/colonialidad y la descolonización? O, ¿esta subsunción podría sugerir tal vez la necesidad de abandonar las formulaciones del proyecto de la teoría crítica propio del siglo XX? ¿O bien sugeriría el agotamiento del proyecto de la modernidad?

Las preguntas formuladas no tenían la intención de conducir el debate hacia un *manifiesto de consenso*, que mata las preguntas en vez de dejar señales para la reflexión. Estoy seguro de que cada uno de los participantes en los tres días de taller salió con sus propias respuestas, con preguntas reformuladas o con otras preguntas relacionadas. El argumento que sigue se inició antes de la reunión, pero en su última versión lleva la marca indeleble de tres días de intenso, creativo y productivo dialogo.

I. DESPRENDIMIENTO EPISTEMOLÓGICO, EMANCIPACIÓN, LIBERACIÓN, DESCOLONIZACIÓN

Bajo el hechizo del neoliberalismo y la magia de los medios de comunicación que lo promueven, la modernidad y la modernización, junto con la democracia, se venden como un paquete de viaje a la tierra prometida de la felicidad, un paraíso donde, por ejemplo, cuando usted ya no puede comprar la tierra porque la tierra es limitada y no producible o está monopolizada por quienes tienen el control y la concentración de la riqueza puede comprar la tierra virtual.[2] Sin embargo, cuando la gente no compra el paquete o tiene otras ideas de cómo la economía y la sociedad deben ser organizadas, se va a ver convertida en sujeto/s de todo tipo de violencia directa e indirecta. Pero no se crea que intento aquí una reivindicación ni una simple afirmación espiritual. La torcida retórica que naturaliza a la *modernidad* como un proceso universal, global y punto de llegada oculta su lado oscuro, la reproducción constante de la *colonialidad*. Con el fin de descubrir la lógica perversa –que Fanon señaló– en el dilema filosófico de la modernidad/colonialidad y la estructura política y económica del imperialismo/colonialismo debemos considerar la forma de descolonizar la "mente" (Thiongo) y el "imaginario" (Gruzinski), es decir, los conocimientos y el ser.

Desde mediados de los años setenta, la idea de que el conocimiento era también un instrumento de colonización y que por lo tanto la descolonización implicaba la descolonización del saber y del ser (esto es, de la subjetividad) se expresó de varias maneras y en

[2] http://www.usatoday.com/tech/webguide/internetlife/2004-06-03-virtual-realty_x.htm

diferentes ámbitos.[3] Sin embargo, la innovadora formulación vino del pensamiento y la pluma del sociólogo peruano Aníbal Quijano. La experiencia intelectual de Quijano tomó forma en sus primeros años de participación en los acalorados debates iniciados por la teoría de la dependencia, en los años setenta. La teoría de la dependencia, sin embargo, mantuvo el debate en lo político (lo estatal, el control militar, la intervención, etcétera) y la economía, analizando las relaciones de dependencia que se dan en esas esferas entre centro y periferia.[4] La idea de que en la economía hay centros y periferias se trasladó al ámbito del conocimiento y de la filosofía. Así lo insinúa Dussel en 1977 en el primer capítulo de *Filosofía de la Liberación* titulado "Geopolítica y filosofía". En forma complementaria, a finales de los ochenta y comienzos de los setenta, Aníbal Quijano presenta el inquietante concepto de *colonialidad* (la parte invisible y constitutiva de la *modernidad*). En un artículo publicado en 1989 (reimpreso en 1992) "Colonialidad y modernidad-racionalidad" Quijano

[3] La idea de que el conocimiento es parte de los procesos colonizadores ya tiene una historia en América Latina de becas y debates intelectuales. El "antropólogo" brasilero Darcy Ribeiro en los primeros años setenta expresó claramente que el imperio marcha hacia las colonias con armas, libros, conceptos y pre-conceptos. En filosofía y sociología, Enrique Dussel y Orlando Fals Borda claman por la descolonización de las ciencias sociales y de la filosofía (que por supuesto presupone que las ciencias sociales y filosofía, que son el conocimiento, han sido colonizadas. En los estudios coloniales, el estudioso francés Robert Ricard habla de la "conquista espiritual de México". Y unos años más tarde, estudioso francés Serge Gruzinski siguió el ejemplo en *La colonización del imaginario*. En su obra clásica sobre Laman Poma de Ayala, publicado en 1986, Rodena Adorno inicia su argumento afirmando que su libro fue un acto de descolonización. Yo mismo he seguido el camino de mi predecesor en *The darker side of Renaissance* ubicando la colonización de los conocimientos en los dominios del lenguaje, la memoria y el espacio. Quedaba claro entonces, que en la política de escolarización, cuando pensamos de descolonización, no tratábamos de tomar el poder del estado pero si asaltar el conocimiento para traspasar el poder epistémico.

[4] Para una actualización sobre los pro y los contra de la teoría de la dependencia ver Ramón Grosfoguel, "Developmentalism, Modernity and Dependency in Latin America". *Nepantla: Views from South*, I/2, 2000.

explícitamente vincula colonialidad del poder en las esferas política y económica con la colonialidad del conocimiento y termina el argumento con la consecuencia natural: si el conocimiento es un instrumento imperial de colonización, una de las tareas urgentes que tenemos por delante es descolonizar el conocimiento.[5] En los últimos tres o cuatro años, en los trabajos y conversaciones de los miembros del proyecto de investigación modernidad/colonialidad[6] la descolonialidad se convirtió en la expresión común emparentada con el concepto de colonialidad y se extendió la colonialidad del poder (económico y político) a la colonialidad del conocimiento y a la colonialidad del ser (de género, sexualidad, subjetividad y conocimiento); éstos fueron incorporados al vocabulario básico de los miembros del proyecto de investigación.[7] Últimamente, y a instan-

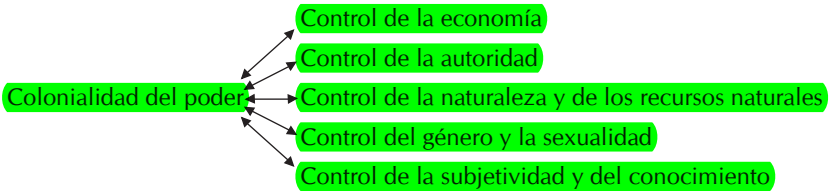
[5] Aníbal Quijano, "Colonialidad y modernidad/racionalidad" (1989), re impreso *Los conquistados*. 1492 y la población indígena de las Américas", Heraclio Bonilla (comp.). Ecuador: Libri Mundi, Tercer Mundo Eds., 1992, 437-448. Una versión más extensa de las ideas exploradas por Quijano al inicio de los años noventa, en "Modernidad, colonialidad y América Latina" *Nepantla. Views from South*, I/3, 2000, 533-580; ver también, sobre el mismo tema el texto de Edgardo Lander, "Eurocentrism and Colonialism in Latin American Social Thought". *Nepantla. Views from South*, I/3, 2000. 519-532.

[6] Para un resumen y contextualización, ver Arturo Escobar, "Beyond the Third World: Imperial Globality, Global Coloniality, and Anti-Globalization Social Movements." *Third World Quarterly* 25 (1), 2004, 207-230.

[7] La bibliografía generada por los diferentes miembros del proyecto en torno a la cuestión del conocimiento (colonialidad y de-colonialidad) es bastante significativo. Y la elaboración del concepto de colonialidad y de-colonialidad del ser ya se está debatiendo. Entre las muchas publicaciones sobre colonialidad y de-colonialidad del conocimiento, ver E. Lander (comp.), *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2000; Catherine Walsh, Freya Schiwy and Santiago Castro-Gómez, eds. *Indisciplinar las ciencias sociales*. *Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo Andino.* Quito: Universidad Andina Simón Bolívar y Abya-Yala, 2002; *Utopian Thinking*. Special issue of *Review* (Fernand Braudel Center), Ramón Grosfoguel, Editor, XXV/3, 2002; "Knowledge and the Known: Andean Perspectives on Capitalism and Epistemology", Special Dossier editado por Freya Schiwy and Michael Ennis, *Nepantla. Views from South*, 2002, 3/1, 1-98.

cias de Edgardo Lander, se agregó la esfera de la colonialidad de la naturaleza.

La matriz colonial de poder es entonces una estructura compleja de niveles entrelazados.



La colonialidad del poder está atravesada por actividades y controles específicos tales la colonialidad del saber, la colonialidad del ser, la colonialidad del ver, la colonialidad del hacer y del pensar, la colonialidad del oír, etc. Muchas de estas actividades pueden agruparse bajo la colonialidad del *sentir*, de los sentidos, es decir, de la *aeshtesis*. Tardíamente, en el siglo XVIII, la *aeshtesis* fue apropiada por el pensamiento imperial y transformada en *aestética*, sentimiento de lo bello y lo sublime. En el correr de los últimos tres siglos, lo sublime pasó a segundo plano y lo bello totalizó la estética y quedó limitada al concepto occidental de *arte*. En suma, colonialidad del poder remite a la compleja matriz o patrón de poder sustentado en dos pilares: el conocer (epistemología), entender o comprender (hermenéutica) y el sentir (*aesthesis*). El control de la economía y de la autoridad (la teoría política y económica) dependen de las bases sobre las que se asiente el conocer, el comprender y el sentir. La matriz colonial de poder es en última instancia una red de creencias sobre las que se actúa y se racionaliza la acción, se saca ventaja de ella o se sufre sus consecuencias. Por eso Quijano dirá: es necesario, más que necesario, urgente, poner de relieve el mecanismo y desmantelar la matriz colonial de poder.

Uno de los puntos centrales en la crítica que hace Quijano de la complicidad entre la modernidad/racionalidad es la excluyente y totalitaria noción de totalidad (soy consciente del pleonasmo); que es una totalidad que niega, excluye, opaca la diferencia y las posibilidades de otras totalidades. La racionalidad moderna es absorbente y, al mismo tiempo, defensiva y excluyente. Quijano añade que en imperios, epistemologías e idiomas no europeos (mandarín, árabe, bengalí, ruso, aymará, etc.) tal noción de totalidad no existe o es impensable. Sin embargo es a partir del 1500, tras el creciente dominio de la epistemología occidental desde una ego-logia como secularización de la Teología (el *pienso, soy* de descartes) lo conceptos no occidentales de totalidad se han de enfrentar al creciente concepto imperial de totalidad. Los casos del Sultanato Otomano y del Incanato en los Andes son a menudo citados como ejemplos de respeto a la diferencia. Por supuesto, no estoy presentando estos ejemplos con la intención de volver al pasado en vez de pensar el futuro sino con el fin de mostrar el regionalismo de la noción occidental de la totalidad –el renacimiento Europeo no era todo lo que había y, por cierto, su proyección hasta el presente no es el único anclaje para proyectos futuros. Lo que estoy señalando es que a partir de 1500, otomanos, incas, rusos, chinos, etcétera, comenzaron a enfrentarse con un proceso de *inversión del reconocimiento*: comenzaron a *reconocer* que las lenguas occidentales y las categorías de pensamiento y, por lo tanto, la filosofía política y la economía política se expandían sin *reconocer-les* a ellos como iguales en el juego. El *orientalismo,* magistralmente analizado por Edward Said, no es sino el segundo momento de este proceso. Anterior a él, que lo hace posible, se construyó el occidentalismo: la construcción de las Indias Occidentales, encubiertas por la expresión triunfalista en vez de colonialista del *descubrimiento de América*.

El proyecto de Quijano, articulado esta vez a la noción de colonialidad del *poder* se mueve en dos direcciones simultáneas. La

primera es analítica. El concepto de colonialidad ha abierto la reconstrucción y restitución de historias silenciadas, subjetividades reprimidas, lenguajes y conocimientos subalternizados por la idea de Totalidad definida bajo el nombre de modernidad y racionalidad. Quijano reconoce que los pensadores postmodernos ya habían criticado la noción moderna de Totalidad; pero esta crítica se limita a lo interno de la historia de Europa y a la historia de las ideas europeas. Por eso resulta esencial la crítica a la Totalidad desde la perspectiva de la colonialidad y no solamente desde la crítica postmoderna. Ahora bien, es importante señalar que la crítica a la noción moderna de Totalidad no nos dirige a la post-colonialidad sino a la de descolonialidad. De aquí surge la segunda orientación, a la cual podemos llamar, *programática*. Quijano presenta la orientación programática como un proyecto de *"desprendimiento"* o *"delinking"*. En este cruce, entre lo analítico y lo programático de la colonialidad, la descolonialidad se distancia a la vez que subsume la crítica post-colonial.

Colonialidad y descolonialidad introducen una fractura entre la postmodernidad y la postcolonialidad como proyectos a medio camino entre el pensamiento postmoderno francés de Michel Foucault, Jacques Lacan y Jacques Derrida y quienes han sido reconocidos como la base del canon postcolonial: Edward Said, Gayatri Spivak y Hommi Bhabba. La descolonialidad –en cambio– arranca desde otras fuentes. Desde el vuelco descolonial implícito en la *Nueva Corónica y Buen Gobierno* de Guamán Poma de Ayala; en el tratado político de Ottobah Cugoano;[8] en el activismo y la crítica

[8] W. D. Mignolo, *La opción descolonial. Desprendimiento y Apertura. Un Manifiesto y un caso.*, ed. por Heriberto Cairo, Tabula Rasa. Revista de Humanidades, vol. 8 (2008), pp. 243-281, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, Bogota, Colombia (This was an advance of the book Vertientes Americanas del Pensamiento Descolonial.) [html] y *La teoría política en la encrucijada descolonial.* Introducción:

de-colonial de Mahatma Ghandi; en la fractura del Marxismo en su encuentro con el legado colonial en los Andes, en el trabajo de José Carlos Mariátegui; en la política radical el giro epistemológico de Amilcar Cabral, Aimé Césaire, Frantz Fanon, Rigoberta Menchú, Gloria Anzaldúa, entre otros. En otras palabras, el vuelco des-colonial es un proyecto de *desprendimiento* epistémico en la esfera de lo social (también en el ámbito académico, por cierto, que es una dimensión de lo social), mientras que la crítica post-colonial y la teoría crítica son proyectos de transformación que operan y operaron básicamente en la academia Europea y Estadounidense. De la academia desde la academia. Por ello resaltamos lo que Quijano concluye afirmando que el desprendimiento (una manera de entender el vuelco descolonial) comienza en la descolonización del conocimiento:

> La crítica del paradigma europeo de la racionalidad/modernidad es indispensable. Más aún, urgente. Pero es dudoso que el camino consista en la negación simple de todas sus categorías; en la disolución de la realidad en el discurso; en la pura negación de la idea y de la perspectiva de totalidad en el conocimiento. Lejos de esto, es necesario *desprenderse de las vinculaciones de la racionalidad-modernidad con la colonialidad, en primer término, y en definitiva con todo poder no constituido en la decisión libre de gentes libres.* Es la instrumentalización de la razón por el poder colonial, en primer lugar, lo que produjo paradigmas distorsionados de conocimiento y malogró las promesas liberadoras de la modernidad. La alternativa en consecuencia es clara: la destrucción de la colonialidad del poder mundial. (itálicas mías)[9]

Alejandro de Oto. Buenos Aires: Ediciones del Signo y Proyecto Globalizacion y las Humanidades, Duke University, 2009.

[9] Aníbal Quijano, "Colonialidad y modernidad/racionalidad". En *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas.* En H. Bonilla, (Comp.) Quito: Tercer Mundo-Libri Mundi editores, 1992, 447.

La última declaración puede sonar un tanto mesiánica, pero es, sin embargo, una orientación que en la primera década del siglo XXI ha demostrado su potencial y su viabilidad. Esta "destrucción" no es imaginada como una revolución global dirigida por un concepto de *totalidad* que siendo diferente de su versión moderna sea igualmente *totalitario.* La Unión Soviética fue ya un experimento cuyos resultados no son ejemplos a seguir. La propuesta de Quijano debe ser leída en paralelo a su idea de un concepto *no totalitario de totalidad;* esto es, no una totalidad sin paréntesis (uni-versal) sino totalidades entre paréntesis, coexistiendo en la pluri-versalidad. La heterogeneidad histórico-estructural (regresaré más tarde a este concepto) desplaza la idea lineal de la historia imperial, eurocentrada, en la medida en que –por un lado– se concibe el acontecer histórico en su multiplicidad (nivel analítico) entrelazado por relaciones coloniales de poder que deberán ser descolonizadas en vista a la realización de la pluriversalidad como proyecto universal. La pluriversalidad como proyecto universal se expresa en Dussel en el concepto de *transmodernidad*. El desprendimiento es entonces el punto de partida del vuelco descolonial[10]:

> En primer término, *la descolonización epistemológica,* para *dar paso luego a una nueva comunicación inter*-cultural, a un intercambio de experiencias y de significaciones, *como la base de otra racionalidad* que pueda pretender, con legitimidad, *a alguna universalidad*. Pues nada menos racional, finalmente, que la pretensión de que *la específica cosmovisión de*

[10] El concepto de *de-linking* (en francés, "la déconnexion") fue introducido por el sociólogo egipcio Samir Amin (*Delinking. Towards a Polycentric World.* Translated by Michael Wolfers. London: Zed Books, 1985. Specially, "The problematic of delinking", 44-84). Este concepto es crucial, incluso en la versión de SAMIR Amin, quien lo formula a nivel de economía y política. Sin un "de-linking" epistémico resulta sumamente difícil desprenderse de la noción moderna de Totalidad. En el caso de Samir Amin, todavía estaba atrapado el la mirada marxista, y por tanto, en la modernidad. Así, su delinking fue propuesto a nivel de los contenidos en lugar del nivel epistémico que sostiene la lógica de la colonialidad. Aquí reúno, de un modo complementario el "delinking" de Amin con el "desprendimiento" de Quijano.

> *una etnia particular* sea impuesta como la racionalidad universal, aunque tal etnia se llama Europa occidental. Porque eso, en verdad, es pretender para un provincianismo el título de universalidad.[11] (itálicas mías)

Este párrafo resume el argumento siguiente. Primero, la descolonización epistémica avanza paralela al *de-linking* que Samir Amin planteó en la esfera económica como desprendimiento del capitalismo. La diferencia con la apertura que ofrece Quijano es que la matriz colonial incluye la esfera económica y no la separa de las otras esferas. Todas ellas están interrelacionadas en la *naturalización* de la cosmología occidental (por ejemplo, la totalidad) que produce el efecto mágico de hacernos creer que el mundo es lo que esa cosmología dice que es. El desprendimiento es urgente y requiere un vuelco epistémico descolonial (que está en marcha en distintas regiones del planeta) aportando los conocimientos adquiridos por otras epistemologías, otros principios de conocer y de entender, y por tanto, otras economías, otras políticas, otras éticas. La "comunicación intercultural" debe ser interpretada como comunicación inter-epistémica (como veremos más abajo, en el caso del concepto de interculturalidad entre los intelectuales indígenas en Ecuador). Además, desprenderse presupone moverse hacia una geopolítica y una corpopolítica[12] del conocimiento, que por una parte denuncia la pretendida universalidad de una etnicidad en particular (biopolítica) localizada en una región específica del planeta (geopolítica), esto es, Europa, donde el desarrollo del capitalismo ha sido consecuencia del colonialismo. La noción de desprendimiento guía el vuelco epistémico descolonial hacia una universalidad-otra, es decir, hacia la *pluriversalidad* como *proyecto universal*. Volveré a este punto en la sección IV, La gramática de la de-colonialidad.

---

[11] Quijano, *op. cit*., pág. 447.

[12] La corpopolítica del conocimiento es la contestación a la biopolítica mediante la cual los estados inventaron instrumentos de control de la población analizados por M. Foucault. La corpopolítica es una epistemología que se desprende del "pienso, luego existo" y afirma que "se es donde uno piensa."

II. LA RETÓRICA DE LA MODERNIDAD Y LA LÓGICA DE LA COLONIALIDAD

Las Conferencias de Frankfurt[13] de Dussel ofrecen un buen punto de partida al argumentar que:

> La modernidad es para muchos (para Jurgen Habermas o Charles Taylor) un fenómeno esencialmente o exclusivamente europeo. En estas lecturas, plantearé que la modernidad es, en realidad, *un fenómeno europeo, sí, aunque constituido en una relación dialéctica con una alteridad no europea que contiene en sus más remotos confines*. La modernidad aparece cuando Europa se afirma como el "centro" de la Historia Mundial que inaugura: la "periferia" que rodea este centro es entonces parte de esta definición auto centrada. La oclusión de esta periferia (así como el papel de España y de Portugal en la formación del mundo moderno desde el fin del siglo XV hasta la mitad del siglo XVII) lleva a los principales pensadores del "centro" a una falacia eurocéntrica en su comprensión de la modernidad. *Si su comprensión de la genealogía de la modernidad es tan parcial y provincial, sus intentos de crítica o de defensa de la misma son así mismo unilaterales y en parte, falsas.*
>
> El asunto reside en encubrir el origen de lo que llamo "el mito de la modernidad" en si mismo. La modernidad incluye un "concepto" racional de emancipación que reconocemos y subsumimos. Pero desarrolla al mismo tiempo un mito irracional, una justificación de la violencia genocida. Los posmodernistas critican la razón moderna como una razón del terror;

[13] De su formulación original, "Eurocentrismo y Modernidad (Introducción a las lecturas de Francfort)" (El Debate del Postmodernismo en América Latina, John Beverley, José Oviedo y Michael Aronna, Eds. Durham: Duke University of Press, 1995, 65-77), Dussel ha ido cuestionando la idea central. Véase también al respecto, "Europa, Modernidad y Eurocentrismo". Nepantla. Views of South, I/3, 2000465-478. Esos dos artículos son la base para la introducción al concepto de "transmodernidad". Véase "Sistema Mundo y "Trans-Modernidad". Neplanta. Views from the South, 2/3, 2002, 221-245.

nosotros criticamos la razón moderna por el mito irracional que ésta conlleva. [14]

Estos dos densos párrafos traen consigo varias cuestiones importantes. De aquí en adelante, mi argumentación se propone revelar y desarrollar algunas de las consecuencias radicales de la aserción de Dussel que tocan la descolonización (en vez de emancipación) del conocimiento y del ser[15]. Empecemos entonces buscando entender cómo la descolonización y la liberación subsumen al "concepto racional de emancipación" tal como lo plantea Dussel e invierten la referencia geopolítica del discurso. A partir de allí, iremos en ruta hacia el camino a recorrer a partir del vuelco descolonial.

El concepto de *emancipación*, como Dussel lo plantea, pertenece al discurso de la ilustración Europea y sigue siendo usado hoy en la misma tradición. Es una noción común a los discursos tanto liberales como marxistas. Por ende, *La filosofía de la liberación* (1977), su libro fundacional, Dussel hizo la elección geopolítica de emplear la palabra clave "liberación" en vez de la de "emancipación", en la línea de los movimientos sociales de "liberación nacional" en África y Asia, así como en América Latina.[16] El vincular la palabra "libera-

[14] "Eurocentrism and Modernity (Introduction to the Frankfurt Lectures)," *boundary 2*, Vol. 20, No. 3, The Postmodernism Debate in Latin America (Autumn, 1993), pág. 65-76.

[15] Utilizo aquí "de-colonización" y "de-colonialidad" como permutables en ciertos contextos, pero teniendo presente la distinción histórica entre a) la de-colonización política en África y Asia, entre 1947 y 1970 aproximadamente y, b) la de-colonización epistémica. Ramón Grosfoguel ha descrito esta última como "segunda decolonización" y Catherine Walsh y Nelson Maldonado Torres se refieren a ella bajo el término de "de-colonialidad". La ventaja pedagógica de la de-colonialidad sobre decolonización es doble. Por un lado, nombra la tarea de desvelar y deshacer "la lógica de la colonialidad" y, por otro lado, nombra un proyecto y un proceso que deberían ser distinguidos de los diversos significados atribuidos a la "pos-colonialidad".

[16] En Argentina, por ejemplo, véase el influyente trabajo del intelectual y crítico José Hernández Arregui, *Nacionalismo y liberación*. Buenos Aires: Peña Lillo Editor,

ción" a la de "filosofía" ha enriquecido/complementado el sentido que cobraba esa palabra en todos los frentes revolucionarios de decolonización política en Asia y en África, en sus pensamientos y acciones descolonizadores. "Liberación" remite, por lo tanto, a dos tipos de proyectos diferentes e interrelacionados: la decolonización política y económica y la decolonización epistemológica (ejemplo, la filosofía en el caso de Dussel; las ciencias sociales en el caso del sociólogo colombiano Orlando Fals Borda)[17]. La idea de liberación, entonces, en los procesos políticos se mezcló con los procesos de liberación epistémico (Dussel) y con la radicalización de éstos en la idea de desprendimiento epistémico (Quijano). De esta manera, los reclamos emancipadores universales de los procesos anclados en las tradiciones liberales y socialistas de la ilustración europea comenzaron a revelar sus límites más allá de Europa. Desde una óptica inversa, el hecho de que Ernesto Laclau[18], por ejemplo, opte por

1969. Hernández Arregui argumenta con fuerza y claridad la diferencia entre el "nacionalismo" en Europa y el "nacionalismo" en el Tercer Mundo y en la historia colonial de Argentina y América Latina. Es uno de los pocos intelectuales críticos en tomar en serio la colonización en Argentina y en evitar la trampa de partir de la Revolución Francesa y de la independencia de Argentina con respecto a España, en 1810. Hernández Arregui muestra claramente cómo la independencia lograda con respecto a España implicó una dependencia económica con/hacia Inglaterra y el Imperio Británico, aunque Argentina –y América Latina- no fuesen "colonizadas" como India. Esto es, por otra parte, un buen ejemplo para evitar la confusión entre "colonialismo" y "colonialidad".

17 Véase uno de sus planteamientos iniciales en, "Ciencia propia y colonialismo intelectual: los nuevos rumbos" Bogotá: C/ Valencia Editores, 1971; y más recientemente, "Investigación para la Justicia Social: Algunas Convergencias Sur-Norte" ("Research For Social Justice: Some South-North Convergentes"), 1995, http//comm-org.utoledo.edu/si/falsborda.htm#plenary;

18 *Emancipación(es)* (*Emancipation(s)*). Londres: Verso, 1996. Hacia finales del 90 alguien nos sugirió a Ernesto y a mí iniciar un diálogo, por escrito, que pusiera en conversación los conceptos de hegemonía y colonialidad. Intercambiamos un par de cartas-diálogos. El intento de diálogo terminó cuando Ernesto dijo que en verdad a mi me interesaba más la colonialidad que la hegemonía. Lo cuál era y es totalmente cierto. En ese momento me di cuenta que quizás para Ernesto la colo-

"emancipación" en vez de "liberación" tendería a revelar que emancipación y liberación/descolonización son dos tipos de proyectos ubicados en diferentes terrenos geo-políticos. El asunto aquí, consiste menos en determinar "quien tiene la razón" que en entender qué ofrece cada uno de ellos y para quién. Debemos preguntarnos: ¿Quiénes los necesitan? ¿Quiénes se benefician de ellos? ¿Quiénes son los agentes y los destinatarios tentativos de los proyectos emancipatorios y liberadores? ¿Qué subjetividades se activan a través de dichos proyectos? ¿Importa realmente la distinción aún cuando la emancipación tiene una dimensión universal que parece abarcar los intereses de toda la gente oprimida en el mundo?

En el siglo XVIII el concepto y la idea de *emancipación* se fundaron en tres experiencias históricas principales: la Revolución Gloriosa de 1688, la independencia de los colonos de Nueva Inglaterra y de Virginia con respecto al imperio británico en América en 1776; y la Revolución Francesa en 1789. En cualquiera de las historiografías, los tres momentos históricos lograron alcanzar el sentido de emancipación. Ahora bien, la Revolución Gloriosa fue guiada por el auge de la burguesía británica y respaldada por la insurrección anterior de los *levelers* en 1648. Del mismo modo, los actores principales de la Revolución estadounidense de 1776 fueron los colonos anglo-descendientes, así como en la Revolución Francesa fue a la burguesía a quien le llegó la hora de desplazar a la monarquía. Y si bien la Revolución Rusa (1917) pretendía distanciarse, al menos teóricamente, de las revoluciones británica, estadounidense y francesa, respondió a los mismos principios de modernidad, aun-

---

nialidad solo podría ser de interés subsumida en la hegemonía, mientras que para mi era conceptos autónomos y paralelos. En verdad, lo que estaba en juego eran los proyectos emancipatorios como los concibe Ernesto y los descolonizadores como los concebimos, en el proyecto modernidad-colonialidad, a partir de Fanon por un lado y Quijano por otro.

que con contenido socialista/Marxista en vez de capitalista/liberal. La "emancipación" fue el concepto utilizado para afirmar la libertad de una nueva clase social, la burguesía (traducida en el término universal de "humanidad" y asentando la base para exportar la emancipación en el mundo entero, a pesar de que Haití presentara las primeras dificultades para la universalización el planteamiento de la emancipación) y fue retomada en el siglo veinte en el discurso marxista para argumentar la "emancipación de la clase trabajadora" o de forma más reciente, para justificar las fuerzas emancipadoras de la *multitud*.[19] La "liberación", en cambio, ofrece un espectro más amplio que incluye la clase racial que la burguesía europea colonizó (directa o indirectamente) más allá de Europa (o mejor dicho más allá del corazón de Europa, como en el caso de la colonización de Irlanda) y que subsume la noción de emancipación: Fanon observó hace tiempo que no se trata sólo de descolonizar al colonizado sino

[19] Una nueva clase trabajadora bajo la re-estructuración económica neoliberal, como la plantean Hardt y Negri, (Michael Hardt y Anthony Negri, *Imperio*, 2000). Sin embargo, la "muchedumbre" y la "multitud" hacen referencia al menos a dos historias y dos genealogías del pensamiento. En los años 60 y principios de los 70, Zavaleta Mercado, en Bolivia, trataba de dar sentido a una sociedad en la cual "Indios" y "campesinos"; "Indios" y "mineros", mestizos, cholos formaban una muchedumbre difícil de distinguir en clases. Zavaleta Mercado era un admirador de Gramsci, pero suficientemente inteligente para entender que la sociedad boliviana era bastante diferente de la sociedad italiana, ¡Aún más de la del sur de Italia! Introdujo el concepto crucial de "sociedad abigarrada". La "muchedumbre" y la "multitud" eran también diferentes de la noción claramente delimitada de "pueblo" en el Estado-nación europeo, en el que la gente estaba también identificada por su ciudadanía. Para ambos, Hernández Arregui en Argentina y Zavaleta Mercado en Bolivia, el hecho de que los mismos términos (nacionalismo, pueblo, multitud) significaran cosas bastante distintas en Europa, en sus ex colonias directas y sus actuales estados nación dependientes, se explicaba por la simple razón se que los Estados-nación europeos era imperiales, mientras que los Estados-nación suramericanos eran coloniales. ¿Cómo universales abstractas tales como nacionalismo y multitud podrían ser las mismas, mirando al mundo desde Argentina o Bolivia, desde Italia o desde los Estados Unidos? ¿Mirándolas desde la perspectiva y la subjetividad de las historias locales imperial, o colonial?

también (y quizás fundamentalmente) al colonizador que es quien tiene las riendas del control de la economía y de la autoridad. En fin se trata de liberarse de la matriz colonial de poder que sujeta a ambos el colonizador y el colonizado. Pues esos son los procesos descolonizadores –desvicularse, desligarse, desengancharse de la tiranía de la matriz colonial de poder. Los textos de Aimée Césaire y Frantz Fanon pueden ya considerarse fundadores de los discursos de liberación y del pensamiento descolonial. [20]

Lo que queda todavía sin mencionarse ni teorizarse es el hecho de que el concepto de "emancipación" en el discurso de la ilustración europea propone y presupone cambios dentro del sistema que no cuestionan la lógica de la colonialidad –los estados-nación emergentes en Europa eran, simultáneamente, nuevas configuraciones imperiales (en relación con los anteriores imperios monárquicos como España y Portugal). La descolonización en cambio, durante la guerra fría, planteó la liberación de las colonias del control europeo. El racismo fue la clave más que la emancipación de burgueses blancos de monarquías blancas.[21] Planteo aquí –entonces– que "liberación" y "descolonización" son proyectos conceptuales (y por lo tanto epistémicos) de desprendimiento de la matriz colonial del poder. Dado el alcance global de la modernidad europea, este desprendimiento no puede ser entendido como la llegada de un nuevo sistema conceptual, literalmente, exento de referencias. En mi planteamiento, *el desprendimiento* presupone un pensamiento fronterizo o una epistemología fronteriza en el sentido preciso de que la fundación occidental de la modernidad y del pensamiento es por un lado inevitable y por el otro limitada y peligrosa. Aquel peligro que

[20] Aimee Cesaire, Discourse sur le colonialisme, Akal. F. Fanon, *Los condenados de la tierra*. Ver también *Piel blanca*.

[21] Ver *La teoría política en la encrucijada descolonial*. Buenos Aires: Ediciones del Signo y Proyecto Globalizaicón y Humanidades, Duke University, 2009.

Ignacio Ramonet (*Le Monde Diplomatique*) patentó como *la pensée unique* y que Herbert Marcuse, en los sesentas, había plasmado en la metáfora del "hombre unidimensional". La *pensée unique*, no obstante, no define sólo al neoliberalismo, como lo plantea Ramonet. La *pensé unique* es el pensamiento occidental (el occidentalismo) en su conjunto, es decir, tanto liberal como neo-liberal, cristiano y neo-cristiano y así mismo marxista como neo-marxista. La *pensée unique* (o la monocultura de la mente, en la expresión de Vandana Shiva) es la totalidad de los tres principales macro-relatos de la civilización occidental con sus lenguas imperiales (inglés, alemán, francés, italiano, español, portugués) y sus bases griegas y latinas. Para desprenderse de la matriz colonial del poder y de la lógica de la colonialidad acomodada en *pensée unique* (a la monocultura de la mente) es necesario instalarse en una epistemología fronteriza, y en alternativas A la modernidad (y no en modernidades alternativas): esto es, el desprendimiento y el proceso de descolonización tienen por horizonte un mundo trans-moderno, global y diverso.

¿Por qué global y diverso? Porque hay muchos "comienzos de la historia" además del de Adán y Eva y de la civilización griega. Y muchas otras lenguas fundacionales más allá del griego y del latín. Con y en cada uno de estas lenguas aparecen diferentes conceptos de economía que para Adam Smith era impensables; y otras teorías políticas más, además de las de Maquiavelo y Hobbes, para quienes a su vez eran inimaginables. ¿Cómo podían en verdad haber comprendido que Guamán Poma de Ayala y Ottobah Cugoano estaban concibiendo teorías políticas descolonizadoras? ¿Cómo lo haría Sayyid Q'utb en el siglo XX? Todos ellos tenían una piel distinta (esto es, sensores distintos) a la/los de Maquiavelo, Smith o Hobbes: ¡diferentes concepciones de la vida que llevan a prácticas filosóficas que no pueden depender de los dictámenes canónicos griegos en materia de pensamientos! El desprendimiento conceptual (y teorético) es, en el argumento que estatuyo, la dirección necesaria para

la liberación y descolonización, mientras que las reformas en el marco de la matriz colonial del poder es el esplendor y la limitación de cualquier proyecto de emancipación(es). El desprendimiento no es una problemática para los proyectos "emancipatorios" porque todos ellos están presentados como reformas lineales en el interior de la historia occidental y de los pensamientos occidentales (una vez más, desde las categorías griegas y latinas de pensamiento hasta las alemanas, las inglesas y las francesas).

Las distinciones que acabo de establecer entre emancipación, por un lado, y liberación y descolonización por el otro (estos dos últimos siendo proyectos de desprendimiento) invitan a repensar el concepto de "revolución". En efecto, y como consecuencia del argumento anterior, no todas las "revoluciones" desde el fin del siglo dieciocho hasta la mitad del siglo veinte pueden ser consideradas como pertenecientes al mismo universal y ascendente orden de "la modernidad y de emancipación del Hombre". La insurrección de Tupac Amaru en el Perú (1781), la revolución haitiana (1804) y la descolonización de África y Asia en el siglo veinte, introdujeron una dimensión diferente que no estaba enteramente subsumida por y dentro de la imagen y el concepto liberal de revolución ni tampoco en su versión socialista/marxista. La insurrección de Tupac Amaru, así como la revolución haitiana conllevaban una semilla de desprendimiento. Al contrario de las independencias hispano y anglo americanas que fueron todas independencias dentro del sistema (y por lo tanto, emancipaciones), Tupac Amaru y la revolución haitiana introdujeron cosmologías otras con respecto a la cristiana/liberal (la socialista no era todavía una opción) y a la hegemonía de las variaciones cosmológicas occidentales internas a la misma retórica de la modernidad y a la lógica de la colonialidad. Estas luchas por la descolonización fueron lideradas por una mezcla de élites nativas y de *damnés* (los racialmente difamados y política, económica,

y "espiritualmente" desposeidos en religión y conocimiento)[22]. La insurrección de Tupac Amaru y la revolución haitiana son parte del sistema de movimientos liberadores y descolonizadores que acabaron con la estructura moderna que vinculaba los imperios con sus colonias (España, Inglaterra, Holanda, Francia, Portugal). La descolonización en África y en Asia compartió con las revoluciones de Haití y de Tupac Amaru el afán de "liberación" del poder imperial, aunque no estuviera claro aún si la "liberación" con respecto a sus categorías de pensamiento estaba en juego o no. En este caso resulta apropiado decir que si bien la *descolonización* estaba claramente asumida como meta, la *descolonialidad* no estuvo claramente vista ni planteada en aquel proceso de cortar el cordón umbilical con el imperio. Por esta razón y experiencia histórica la diferencia entre *colonialismo* y *colonialidad* es fundamental para imaginar futuros globales. La descolonialidad fue claramente formulada en los años sesenta y setenta por los pensadores arabo-islámicos (Sayyid Qutb, Ali Shariati, Ayatollah Komeini); por pensadores afro-caribeños (Aimé Césaire, Frantz Fanon) por la filosofía de la liberación en América Latina y por intelectuales indígenas y activistas en América Latina, Australia, Nueva Zelanda y Canadá.[23]

---

[22] Véase Nelson Maldonado Torres "Topología del Ser y las Geopolítica del conocimiento", (The Topology of Being and the Geopolitics of Knowledge), City, Vol. 8, 1, 29-56. 2004 para la noción filosófica de *damnés* y sus implicaciones políticas, y para extender la tesis quebrantadora de Maldonado Torres, véase mi "Una Topología de las agencias políticas: el pueblo, los subalternos, los damnés y la multitud" (A topology of political agencies: people, the subaltern, the damnés and the multitude" en el taller "Lo Popular y lo Sub Alterno" (Universidad de Santa Barbara, Marzo del 2004, introducción a los procedimientos del taller). También he llevado a la discusión las categorías de "form class", "form mass", "multitud", y "sociedad abigarrada" introducidas por el sociólogo boliviano e intelectual radical René-Zavaleta Mercado, en los años setenta (véase, entre otros trabajos, *Clases sociales y conocimiento*. La Paz-Cochabamba: Los Amigos del Libro, 1988).

[23] El Foro Social Mundial, con todas sus limitaciones, ofrece sin ninguna duda una nueva articulación de proyectos de desprendimiento después de la descoloni-

Emancipación y liberación son en realidad las dos caras de la misma moneda, la moneda de la modernidad/colonialidad: emancipación captura el momento en que una etno-clase emergente, la burguesía, se emancipaba de las estructuras monárquicas de poder, en Europa. El concepto de liberación, por otra parte, captura la diversidad racializada de etno-grupos colonizados por las burguesías que se emanciparon de las monarquías. Por esta razón, el concepto de liberación tiene su ámbito de pertenencia, por un lado, en el de la modernidad, pero también en el de la colonialidad. Y por esta última razón, "liberación" tiende ya hacia la descolonización. En otras palabras, mientras "liberación" mantiene el impulso de la "emancipación" cambia sus actores. Por eso, durante la Guerra fría, los "frentes nacionales de liberación" fueron sinónimos de "descolonización." La descolonialidad –en cambio– es un proyecto más amplio que subsume la liberación/descolonización en el sentido que estas palabras tuvieron durante la Guerra Fría. Involucran, como lo plantea Fanon, a ambos, tanto a colonizados como a colonizadores y –en consecuencia– emancipación y liberación. La descolonialidad gira el radar e invierte las éticas y las políticas del conocimiento. Las teorías críticas descoloniales emergen de las ruinas de los lenguajes de las categorías de pensamiento y de las subjetividades (árabe, aymará, hindi, créole francesa e inglesa en el Caribe, afrikaan, etcétera) que han sido constantemente negadas por la retórica de la modernidad y la aplicación imperial de la lógica de la colonialidad. En tanto que la teoría crítica de Frankfurt limitó su espacio de experiencia y su horizonte de expectativas al ámbito de la historia y

zación de África y Asia durante la Guerra Fría y después del derrumbe de la Unión Soviética. El primer Foro Social de las Américas que se realizó en Quito en 2004 representa, con todas sus limitaciones, un punto de no retorno, en el cual los argumentos y las prácticas de desprendimiento están ya bien implícitas. La II Cumbre de las Nacionalidades Indígenas que se dio en Quito también una semana antes del Foro Social de las Américas, ofrece de ello otro ejemplo indudable.

el futuro de Europa, la liberación crítica de la filosofía (Dussel) y el vuelco descolonial operan a partir de los espacios de experiencias y los horizontes de expectativas de variados etno-grupos en distintas partes del planeta y no solo en Europa. La inmigración actual en Europa y Estados Unidos, no es sino una continuación de estos procesos, ahora trasladados de "las distintas partes del planeta" a los espacios de trayectoria imperial.

Así, mientras que la emancipación y la teoría crítica de la escuela de Frankfurt conllevan el perfil de los procesos revolucionarios llevados adelante por la burguesía europea y los criollos de descendencia europea (protestantes y católicos) en las Américas, la liberación conlleva el perfil de las élites "nativas" en países descolonializados africanos y asiáticos cuyas historias eran y son historias-otras en relación a la historia Europea. Lo que no ocurrió con los criollos de descendencia Europea en las Américas puesto que su lugar de pertenencia fue el de historias Europeas en los márgenes, puesto que no se involucraron ni con la historia indígena de larga data, ni con la emergente historia afro-americana construida por los contingentes de africanos esclavizados. Al considerar estos intrincados procesos en los que el planeta ingresa en una etapa global sin precedentes, entendemos que la modernidad no es un fenómeno exclusivamente europeo sino que está constituido en una relación dialéctica con la alteridad no-europea y que los futuros globales o bien serán una continuidad de los ideales de la modernidad (tal como ambicionan Habermas y Guidens) o serán trans-modernos y descoloniales. En la primera opción, la modernidad es entendida cono un fenómeno esencialmente europeo y, por lo tanto, la "emancipación" de los pueblos en el mundo no europeo sólo puede ser planificada, dictada y ejecutada desde Europa misma o desde los mismos Estados Unidos. El tantas veces repetido dictamen del Presidente Bush, de "expandir la democracia en el Medio Oriente", es una perfecta ilus-

tración de lo que Habermas imagina como plena realización del proyecto inacabado de la modernidad. No podemos asegurar que los intelectuales progresistas islámicos o indígenas quisieran –como él mismo Habermas preferiría– imaginar sus futuros basados en los ideales alemanes. Si fuese así, no existiría posibilidad de economías políticas otras ni de teorías políticas otras. Las religiones serían toleradas siempre y cuando no interfiriesen con La economía política ni con La teoría política que en ese momento sea la que rige en todo el planeta. Todo sería dictado por y desde el punto de origen espacio-temporal donde se concentra el poder. El resto del mundo tendría que estar a la expectativa, a la escucha y en la estela de los líderes, así como fue el caso para la guerra en Irak.[24]

Afortunadamente, el Foro Social Mundial, el Foro Social de las Américas y un sinnúmero de movimientos sociales están en el proceso de desprenderse (en el sentido del desprendimiento de Quijano) (aunque no las ONGs) de la matriz colonial de poder. En cambio, en un escenario de tipo habermasiano, la liberación estaría subordinada a la emancipación y, asimismo, la decolonización sería todavía cubierta y gestionada por la retórica emancipadora de la modernidad, bien sea ésta liberal o marxista. En otras palabras, si la "emancipación" es la imagen utilizada por los liberales honestos y los marxistas honestos desde la perspectiva interna e histórica de Europa o de los Estados Unidos (acompañadas de sus versiones en países de herencias coloniales) entonces, el mirar la historia mundial desde las fronteras de estas ubicaciones (que sea desde un país geo-históricamente ubicado más allá de estas dos, o desde

[24] Existe un argumento adelantado por la izquierda europea que ve Europa como un modelo para el mundo. Es un argumento anti-Estados Unidos y se afirmaría como un nuevo diseño global, desde la izquierda, para replantear los sueños añorados de una revolución planetaria del proletariado (véase Susan George *Otro mundo es posible si…* (*Another World is posible if…* Londres: Verso, 2004).

la perspectiva de los migrantes de aquel país en Europa o Estados Unidos) significaría asumir que existe una necesidad más profunda de "liberación/decolonialidad" con respecto a la gente y las instituciones que levantan la bandera de la "emancipación".[25] La emancipación, por lo tanto, no puede ser la luz que guíe los procesos de liberación/descolonialidad: liberación/descolonialidad incluye y reconfigura el concepto tradicional de emancipación; de modo que deberá ser al revés –serán los procesos de liberación/descolonización los que incluirán el concepto racional de emancipación.

En esta complejidad, no podemos bajar la guardia en el ejercicio crítico de tomar conciencia de los momentos en los cuales el principio rector sea la liberación/descolonialidad y cuando, por otra parte, sea el de emancipación el que conduce a los actores sociales en sus proyectos –sea éstos los de decolonización política, económica y espiritual (epistémica, filosófica y religiosa) o sean de emancipación en horizonte de expectativas de la modernidad.

Nadie detenta la razón y verdad absoluta y, por lo tanto, ninguna persona (ningún colectivo, ninguna iglesia ni ningún gobierno) de izquierda o de derecha, puede ofrecer una solución para la población del planeta en su conjunto. Y cuando se pretende hacerlo (como lo vimos en los 500 años de historia de la humanidad, y especialmente en los de la etapa neoliberal (1980-2008) los resultados dejan mucho que desear. Así es como los *universales abstractos occidentales* (cristiandad, liberalismo, marxismo) y no occidentales

[25] Permítaseme especificar, para el lector crítico e inquisidor que podría pensar: "¿pero qué es Europa? ¡Europa no es homogénea!!", que cuando digo Europa me refiero a la conceptualización de Hegel en sus *Lecciones de filosofía de la historia*. Es decir, al corazón del legado Greco Romano –Italia, España, Portugal en el Sur; Francia, Inglaterra y Alemania en el Norte; las fundamentos de los lenguajes griego y latín; el Italiano, el Español y el Portugués como idiomas del Renacimiento; y el Francés, el Inglés y el Alemán, como idiomas de la Ilustración.

(islamismo) pasan de moda y se convierten en distintos contenidos de la misma lógica fundamentalista e imperial. Por esta razón, la descolonialidad, entendida como conjunto de procesos ética y, espistémicamente orientados, políticamente motivados y económicamente necesarios, encuentra en el *damné* la figura política y filosófica central. Como lo planteó Fanon, la decolonización es una doble operación que incluye a la vez los colonizados y los colonizadores,[26] aun cuando esté liderada por y desde la perspectiva y los intereses de los *damnés*. De no ser así, los *damnés* se verían privados de su "derecho" a liberarse y descolonalizar y tendrían que esperar que sus colonizadores les concedieran el "regalo de la libertad". En otras palabras, si los colonizadores tienen que ser descolonizados, el mismo colonizador no es susceptible de ser el mismo agente de la descolonización sin el acompañamiento intelectual del *damné*. Este es el liderazgo del que habla Anzaldúa (ver sección IV, Prolegómenos a la gramática de la descoloniallidad). Hay dos tipos de actores en la sociedad de los imperios: los que asumen el "mito irracional que justifica la violencia genocida" y los que se oponen a ese mito y lo denuncian desde el mismo seno de esta sociedad (Las Casas y Marx son dos ejemplos paradigmáticos). Pero por más que pueda ser considerada como importante, la denuncia en el interior de la sociedad imperial/colonizadora no es suficiente en sí. Para los actores disidentes que pertenecen (ejemplo: los que tienen ciu-

[26] Soy consciente de que el componente colonializado/colonizador ha caído en desuso. Sólo lo utilizo como un pequeño corte para la reproducción continua de la retórica de la modernidad y de la lógica de la colonialidad. Está claro que los europeos no constituyen un grupo homogéneo (ni los cristianos ni los marxistas). De la misma forma, los indígenas y los Aforso tampoco son un grupo homogéneo. Sin embargo, la diversidad europea está basada en los lenguajes griego y latín y en la Cristiandad; ni la India y ni la Afro lo son. Lo Aymará y lo Quechua por un lado, y lo Bantu y lo Wolof por la otra, proponen una epistemología (o si prefieren una cosmología) que viene a ser muy diferente de la cosmología (o epistemología si prefieren) propuesta por lo Griego y lo Latin, la cual ha determinado la historia dominante de la modernidad europea imperial/colonial.

dadanía, aunque no forzosamente el buen color o la buena sangre) a una sociedad imperial (ejemplo: los Estados Unidos de hoy) se hace necesario reunir proyectos de descolonización (epistémica y política) que sean a la vez articulados por los reclamos y proyectos de quienes experimentaron la historia colonial (por ejemplo, y de distinta manera, vemos estos procesos hoy en Bolivia, Venezuela y Ecuador) y ajenos al proyecto de las élites colonizadas, ya que las últimas se aprovechan personalmente de la herramienta de la descolonización al mismo tiempo que reproducen, en los países en descolonización, el mismo "mito irracional que justifica la violencia genocida" (los acontecimientos propulsados por los terratenientes de la Media Luna y de la sociedad civil en Sucre, Bolivia, en Abril-Mayo del 2008). Existen varios casos en África y en América del Sur que han seguido este camino después de su descolonización, y esto también ocurre en los Estados Unidos entre los nativos americanos y los afro descendientes. Por otra parte, las "minorías" tanto nativas (los americanos nativos) como inmigrantes y descendientes de inmigrantes del Tercer mundo y la población afro-americana y afro-asiática en Estados Unidos y en Europa Occidental acarrean el potencial descolonialidad.

Todo ello no significa que los sectores controlados y gestionados por los planes imperiales no gozan de privilegios epistémicos: el único privilegio epistémico está del lado de los países industrializados y las correspondientes instituciones internacionales (Fondo Monetario, Banco Mundial, Banco Interamericano de Desarrollo ...) incluso en cuando se trata de proyectos emancipativos, liberales o marxistas (el caso de Chile y Uruguay para lo primero; la ideología universalista en la variedad de propuestas articuladas en Marx y en la diversidad de posturas "marxistas").[27] No se trata de vindicar el

[27] Sobre los privilegios epistémicos, véase "The Enduring Enchantment or the Epistemic Privilege of Modernity and where to go from Here" En Enduring enchant-

privilegio epistémico de las "minorías" sino Su *derecho* epistémico que ejercido como derecho epistémico tiene el potencial descolonial que se contrapone a la asimilación.

La expresión "el lado del colonizador" (que incluye instituciones como el FMI) reenvía a categorías eurocéntricas de pensamiento que conlleva a ambas dos semillas, la de la emancipación, por un lado, y de la regulación y opresión, por el otro. Ahora bien, son las historias y las memorias de la colonialidad, las heridas y las historias de humillación las que marcan el punto de referencia para los proyectos políticos y epistémicos descoloniales y para la ética decolonial. La de-colonialidad, entonces, significa superar una visión de la vida humana que no dependa de la imposición de un ideal de sociedad sobre los que difieran de él, como lo hace la modernidad/colonialidad; es allí donde la decolonización de la mente tendría que empezar –la tarea consiste en cambiar los términos y no sólo el contenido de la conversación (Michel-Rolph Trouillot).

Si el desprendimiento consiste entonces en cambiar los términos más que el contenido de la conversación –el contenido ha sido modificado muchas veces en el mundo de la modernidad/colonialidad por las Cristiandad ejemplo, en la teología de la liberación), por el liberalismo (ejemplo, el apoyo de Estados Unidos a la descolonización en África y en Asia durante la Guerra Fría) y por el Marxismo que, además de la revolución soviética, la revolución china, la revolución cubana) respaldó la descolonización en África y Asia durante la Guerra Fría. El desprendimiento requiere que la conceptualización económica, política, filosófica, ética, etcétera, basada en principios que hacen de la Biblia, de Adam Smith y de Kant o Marx referencias necesarias (porque las categorías europeas de pensa-

ment, *South Atlantic Quarterly*, número especial, editado por Saurah Dube: Durham, Duke University Press, 101/4, 2002, 927-954.

miento han sido globalizadas a través de la lógica de la colonialidad y de la retórica de la modernidad) pero insuficientes. En esta sección, entonces, quisiera explorar más las distintas políticas de pensamiento que organizan *el lado oscuro de la modernidad*, el mito irracional que justifica la violencia genocida dentro del cuadro histórico tendido por los procesos de emancipación de liberación y de descolonización. Procederé utilizando la distinción que hace Dussel entre la crítica de la modernidad y la perspectiva de liberación y descolonización.

Si el *desprendimiento* significa cambiar los términos de la conversación (y sobre todo, de las ideas hegemónicas sobre lo que son el conocimiento y el entendimiento), entonces el cambio de terreno es un momento fundamental en este proceso. En consecuencia, el *desprendimiento* es el punto de partida de prácticas y concepciones de la economía y la política, la ética y la filosofía, la tecnología y la organización de la sociedad en las cuales no será el progreso y el crecimiento económico, por sobre el bienestar de las personas, lo que motive nuestros quehaceres. El *desprendimiento* es un despertar del sueño y la ilusión hegemónica del conocimiento y del entendimiento –y del horizonte de vida– que han sido regidos, desde el siglo XV y a través del mundo moderno/colonial por los que concibo aquí como las políticas teo-lógicas y ego-lógicas del conocimiento y del entendimiento.[28] Nosotros (me refiero a usted y yo,

[28] Para simplificar el asunto, no exploraré el nuevo planteamiento, la organo-logía (por ejemplo, la gestión y la organización del conocimiento de la organización) dentro de los cambios cronológicos de los paradigmas internos a la epistemología occidental. La organo-logía consiste en desplazar la centralidad del Ego a favor de la organización: el individuo es parte de un equipo, de una corporación, de una organización, y ya no es el "héroe" que se superpone a la importancia del "equipo". La final de baloncesto del 2004 entre los Detroit Pistons y los Los Angeles Lakers es un buen ejemplo del desplazamiento de la ego-logía hacia la organo-logía; no existieron "estrellas" en el equipo de los Detroit Pistons, ganaron como "equipo" y no por el esfuerzo de figuras individuales.

lector paciente) estamos entrando en el incontrolable terreno de la de-naturalización terminológica. Esto implica que una *estrategia de desprendimiento* consiste en desnaturalizar los conceptos y los campos conceptúales que totalizan UNA realidad. Tomo la teo-logía como la forma histórica y dominante del conocimiento en el mundo moderno/colonial desde el siglo XVI hasta mediados del siglo XVIII. La teología cristiana, como se suele decir, no es homogénea. Existían católicos, protestantes e, incluso, ortodoxos en el este de la cristiandad occidental. Los católicos y los protestantes estaban principalmente vinculados a la cristiandad latina mientras que los cristianos del este lo estaban a la Ortodoxia griega y a las lenguas eslavas, etcétera. La hegemonía del imaginario occidental (Europa y las Américas) era durante los siglos XVI y XVII la base común en la cual los Católicos y los Protestantes afirmaron sus diferencias. Las políticas teológicas del conocimiento y del entendimiento eran, entonces, la plataforma para el control del conocimiento y de la subjetividad en Europa y en las Américas. Pero aún no en China, India ni en el mundo árabe-islámico. Cuando las políticas occidentales del conocimiento empezaron a ser impuestas en Asia y en África, en el siglo diecinueve, Europa ya había conocido una transformación interna. La soberanía del sujeto empezó a sentirse a inicios del siglo diecisiete (Cervantes, Bacon, Shakespeare, Descartes…) y el cuestionamiento de la teología abrió las puertas para el desplazamiento, dentro de Europa, de las políticas teológicas hacia las políticas ego-lógicas del conocimiento y del entendimiento.

Pero en las colonias, entre el final del siglo dieciséis y el principio del siglo diecisiete, las consideraciones eran un tanto diferentes. Los criollos hispano-descendientes estaban preocupados por la soberanía del sujeto colonial, en su tensión con el sujeto moderno europeo, así como en su relación con la autoridad de la Iglesia. Al final del siglo diecisiete, la idea de ciencia y de la filosofía secu-

lar sirvieron muy bien a la necesidad de autonomía de los criollos americanos con respecto a los hispano-descendientes. Podríamos encontrar una tendencia similar entre los criollos americanos y los anglo-descendientes en las colonias británicas del Noreste. En todos estos casos, empezó a aparecer un desplazamiento de la hegemonía teo- y ego-lógica hacia una geopolítica (descolonial) del conocimiento y del entendimiento. Por política del conocimiento geo-gráfica (y corpo-lógica, como lo desarrollaré más abajo)[29] me refiero a la clasificación-identificación imperial/colonial histórica de nuevos sujetos de conocimiento y de entendimiento que han sido negados, ignorados e invisibilizados justamente por las políticas teo-lógicas y ego-lógicas imperiales del conocimiento. En consecuencia, la geo-política y corpo-política del conocimiento surge de la des-identificación y des-clasificación de los sujetos imperialmente negados, surge como epistemología y política descoloniales que afecta y afectará el control político y económico y la hegemonía de larga data de la política (neo) liberal y del capitalismo. La geo-política epistémica implica un vuelco decolonial y cobra aquí su sentido no a través de la relación con un objeto (el planeta), sino en el marco de las materializaciones epistémicos (geo-históricas y corpo-gráficas)[30] en la organización espacial del mundo moderno/

[29] Desprenderse y cambiar los términos de la conversación significa, entre otras cosas, romper con la forma en que asumimos las palabras y las cosas, como nos lo enseñó Foucault. La geo-logía, como ciencia de la tierra, pone el acento en el objeto de investigación, mientras que la geo-política del conocimiento y del entendimiento se centra en la enunciación, una enunciación que podría dar forma, describir y enmarcar cualquier objeto. Así es como la geo-política del conocimiento y del entendimiento podría articular tanto proyectos de emancipación (como lo hicieron los créoles hispano y anglo descendientes) como proyectos de liberación y descolonización, como lo veremos más adelante con el ejemplo de Guamán Poma de Ayala, de la revolución haitiana antes mencionada, y otros proyectos más recientes y contundentes llevados por intelectuales de la academia y movimientos sociales.

[30] ¿Qué nos llama por ejemplo a pensar en Hanna Arendt, Jacques Derrida o Frantz Fanon? No son justo y únicamente el espíritu flotante o las categorías abs-

colonial: la geopolítica del conocimiento nombra la ubicación histórica (espacio y tiempo, los referentes históricos y la configuración del tiempo y del espacio, etcétera) y la autoridad de la localización de las enunciaciones negadas y devaluadas por parte de la domina-

---

tractas que vengan del paraíso a la mente; nos hacen pensar, y nos hacen tomar conciencia de que existimos. Volvemos a lo mismo: sentimos la encarnación de manera geohistórica y biográfica y existimos desde esta encarnación que realizamos y existimos en un mundo moderno/colonial que ha distribuido la población en función de criterios raciales, sexuales y de género desde los cuales pensamos. La revolución geo- y ego-política hace reside en a) la (una) afirmación de la inversión y b) del desenmascaramiento de la materialización geo y bio-política que ha sido convenida en la epistemología moderna desde el Renacimiento, bajo el nombre de Dios (en la Teo-logía), de la Razón de los individuos emancipados (Ego-logía), y la supremacía de la Organización (Entendida como la cibernética, "*kubernetes*", el conocimiento de la organización y la organización del conocimiento) sobre los individuos (Organo-logía). Los investigadores en cibernética entendieron rápidamente que "la ciencia de los sistemas observados" no se puede divorciar de la "ciencia de la observación de los sistemas porque somos los que observamos". El enfoque cibernético tiene como preocupación central el límite inevitable de lo que podemos saber: nuestra propia subjetividad. En este sentido entendemos porque la cibernética está debidamente llamada "epistemología aplicada". Su interés reside, como mínimo, la producción de descripciones útiles y en especial, de descripciones que incluyen al observador en la descripción. Las descripciones cibernéticas de la psicología, del lenguaje, de las artes, de la performance y de la inteligencia (para nombrar a algunos) son quizás diferentes de las miradas científicas duras –lo cual no significa que la cibernética no pueda ser rigurosa. Implementandas en conjunción con diseños globales/imperiales, las posibilidades que ofrece la cibernética fueron plasmadas de manera "instrumental" en programas (software y hardware) tanto como en los sistemas de interpersonales sociales y de gestión. Finalmente, es importante recordar que a mediados de los años noventa, las *Publicaciones Sage* lanzaron un periódico: *Organización. El periódico interdisciplinario de la Teoría y la Sociedad.* A mediados de los años 90 también, en Argentina, empezó la publicación mensual de *Gestión* (*Management*). Dirigido a un público de ejecutivos (con un costo anual de 250 dólares), el periódico estaba dedicado por completo a la organización de la corporación, de los negocios, de las oficinas, etc...para ganar en eficiencia y minimizar los costos. Si miramos la administración de las universidades estadounidenses, desde el final de los años ochenta hasta la fecha, observaremos la misma tendencia. Así es cómo los valores corporativos y la orientación de la universidad van configurando la dominación creciente de la Organo-logía como una metáfora imperial general.

ción y la hegemonía de ambas políticas imperiales del conocimiento y del entendimiento, la teológica y la egológica.

Mucho antes de los criollos de descendencia europea, intelectuales latinos, anglosajones e indígenas habían formulado y articulado la necesidad de *desprendimiento*. El ejemplo por excelencia yace en Guamán Poma de Ayala al final del siglo dieciséis y principios del siglo diecisiete. Guamán Poma es al *desprendimiento* y al pensamiento político decolonial lo que Maquiavelo es a la formación del pensamiento político imperial. Mientras Las Casas criticaba en el interior mismo de la política imperial, sus abusos, Guamán Poma de Ayala estaba embarcado ya en el *desprendimiento* político y epistémico. Por varias razones, el argumento y el posicionamiento de Guamán Poma, que confrontan los españoles y critican la administración Inca (Guamán Poma pertenecía a una comunidad bajo la administración Inca) es seguramente muy complejo y no tengo cabida aquí para honrar tal complejidad. Para los fines de mi argumento L*a Nueva Coronica y Buen Gobierno* de Guamán Poma fue un momento crucial cuya relevancia no sólo ha sido académicamente reconocida y entendido en su planteamiento de *desprendimiento*[31] sino que también ha sido entendido desde su ímpetu inicial por movimientos sociales como los Zapatistas, en su infatigable proceso de desprendimiento, desde su revolución teorética hasta su aplicación política y económica a través de los Caracoles.[32] La estructura básí-

[31] Rolena Adorno. *Guamán. Escritura y Resistencia en el Perú colonial*. (*Writing and Resistance in the colonial Peru*) The University of Texas Press, 1986, 2000.

[32] EL trabajo esencial de Rolena Adorno sobre Guamán Poma de Ayala empieza por una frase que difícilmente puede no entenderse, aunque haya sido olvidada por conveniencia por la mayoría de los críticos que *alabaron* el libro. Es, sin embargo, clara y fuerte: "En las siguientes páginas, he intentado realizar un acto de descolonización en el foro de la academia literaria e histórica. Ardíamos ponernos a debatir sobre el hecho de que el intento de Adorno haya salido exitoso o no, pero no podemos ignorar lo que permanecerá como un viraje en su contribución a la es-

ca del argumento de Guamán Poma reside en que es necesaria, en primer lugar, un "nueva corónica", es decir una crónica de la civilización andina antes de la llegada de los españoles, para complementar o incluso pulir las narraciones de los misioneros y hombres de letras que se dedicaron a escribir las crónicas de las cuales los indígenas, según ellos, no disponían. Los argumentos misioneros eran simples: esta gente no tiene alfabeto escrito, entonces no pueden tener historia, porque para un hombre del siglo dieciséis, la historia estaba indisociablemente vinculada a la escritura y al alfabeto de la tradición Greco Romana (y no Hebrea, Arábica ni Cirílica, obviamente). Así es como la "nueva corónica" de Guamán Poma no sólo entra en contradicción con las españolas, sino que utiliza su propio lenguaje para mostrar que las historias españolas no habían sido contadas de manera exhaustiva[33]. Más aún, Guamán Poma en una movida sorprendentemente genial, asume la cristiandad de los Indios y, al hacerlo, rechaza la conversión. En ese gesto se desprende de Las Casas, cuya crítica a los castellanos, Guamán Poma endosa. Pero que no le vengan a convertir a la cristiandad puesto que los habitantes de Tawantinsuyu son ya cristianos. El desprendimiento por tanto no significa negar e ignorar lo que no se puede negar, sino de saber como utilizar técnicas o estrategias imperiales con propósitos descoloniales.

---

colaridad literaria e histórica. En otro terreno (el de los movimientos sociales), los Zapatistas han realizado una revolución teorética que junta claramente decolonización y desprendimiento (entendiendo que, decolonización sin desprendimiento vendría otro nombre más para la emancipación interna al sistema, como lo fueron las revoluciones americana y francesa.). Para la revolución teorética de los Zapatistas, véase Mignolo 2000 y para la historia del movimiento de creación de los caracoles, véase Muñoz Ramírez 2003, Ornelas 2003, y sobre la historia del movimiento en sí, www.ezln.org. Otro ejemplo radical de resistencia y de desprendimiento social y epistémico es la organización Vía Campesina y en especial el concepto de "soberanía alimentaría" (www.ecoloxisteasturies.org/Temas/Asturies/CAmpo/ViaCAmpesinaSoberaniaAlimentaria.doc); y finalmente, otros procesos similares se dan en el Foro Social Mundial (De Sousa Santos, 2003).

[33] Rolena Adorno, *op. cit.*, 1986, 12-35

Más allá de ello, la "nueva corónica" no es una corrección de errores españoles dentro de la misma lógica epistemológica hispánica (como en cierta manera lo son los "comentarios" del Inca Gracilaso de la Vega), sino que es sobre todo una introducción a una nueva forma de contar la historia. Es, en efecto, un desprendimiento epistémico en la escritura de la historia. En consecuencia, desde la "nueva corónica" que se ha desprendido de los preceptos historiográficos de la historiografía europea del momento surge la propuesta de "buen gobierno". Evidentemente, el buen gobierno propuesto por Guamán Poma no está basado en Maquiavelo sino en prácticas e historias de la organización social andina, aunque esta vez tomando en cuenta –contrariamente a lo hecho antiguamente– que los Españoles llegaron a quedarse y que por ende la región ya no sería nunca más la que había sido. El desprendimiento radical realizado por Guamán Poma lo puso obviamente en una disyuntiva con las autoridades españolas y pagó el precio de ser pasado bajo silencio durante cuatro siglos. Inca Gracilazo de la Vega, en cambio, gozó rápidamente de la fama porque se queda dentro del sistema y su propuesta era más cercana a la emancipación que al *desprendimiento*, entendido éste como la liberación radical y la decolonización epistemológica.

Resulta obvio que el *desprendimiento* no puede realizarse dentro del marco de las políticas teo- y ego-lógicas del conocimiento y del entendimiento. Spinoza o San Pablo no nos ayudan a desprendernos puesto que ellos son parte de la epistemología de la cual la descolonización epistémica busca desentenderse, desengancharse, quebrar el espejismo del pensamiento único y variado dentro de lo mismo. En efecto, ¿cómo podría uno hacer el ejercicio de desprenderse dentro del marco epistémico del cual uno se quiere desprender? El desprendimiento es lo opuesto a la "asimilación": asimilar implica que uno ya no pertenece más a lo que está asimilando o

lo quieren asimilar. No tiene sentido concebir la asimilación en el marco que uno quiere asimilar. Ni tampoco cabe "el reconocimiento": reconocer hoy a Guamán Poma de Ayala e "incluirlo" en el canon de la literatura colonial, implica que la inclusión controla la enunciación y, al operar de esta manera, le quita a Guamán Poma de Ayala su poder enunciativo y su facultad de desprendimiento, lo castra en su enunciación y lo incorpora en su enunciado como informante nativo. Por esta razón, los primeros proyectos planteados como tales, como desprendimiento (por ejemplo, Samir Amin[34]) no eran de *desprendimiento* radical sino más bien de emancipación *radical en el interior* mismo de la retórica de la modernidad y de la lógica de la decolonialidad. En otras palabras, el desprendimiento sería difícil de pensar desde una perspectiva marxista, porque el Marxismo ofrece un contenido diferente más no una lógica diferente.[35] En el momento en que el marxismo plantee y se proyecte hacia el *desprendimiento* y hacia el pensamiento descolonial, entonces, pues ya dejará de ser marxismo. De ahí la diferencia irreducible entre planteos tales como "el socialismo del siglo XXI" y el pensar opciones descoloniales. Las ubicaciones epistemológicas desde las cuales se pueda proyectar este desprendimiento provienen del surgimiento de las geo- y corpo-políticas del conocimiento[36], para las

[34] Samir Amin, *Desprendimiento. Acerca de un mundo policéntrico (Delinking. Towards a Polycentric World)*, *op. cit.* , 41-84).

[35] Desarrollo este argumento en la conclusión de *Historias Locales /Diseños Globales (Local Histories/Global Designs)*, " Un lenguaje otro, una lógica otra, un pensamiento otro".

[36] He utilizado la expresión de bio-política para describir la dimensión complementaria a la de geopolítica del conocimiento en el marco del giro de-colonial. Ramón Grosfoguel sugirió hablar mejor de "corpopolítica" para, por un lado, evitar la confusión con la expresión utilizada por Michel Foucault para expresar un fenómeno social diferente; y por otro lado, es más apropiada para hacer visible el color, el género y la sexualidad del "cuerpo pensante"; visibilizando así la corpopolítica blanca, masculina y heterosexual que reposa, invisible, detrás de las políticas hegemónicas del conocimiento de la modernidad imperial europea.

cuales Guamán Poma vendría convertirse en el punto de referencia, así como para todos sus proyectos subsecuentes.[37] Según este razonamiento, el "socialismo del siglo XXI" ofrecería un remozamiento de los contenidos, sin disputar el control de la enunciación y del saber que regula la matriz colonial de poder (en otra palabras, el capitalismo y la globalización neoliberal).

Si bien la teo- y ego-políticas del conocimiento y del entendimiento constituyen el marco hegemónico de la modernidad occidental en su *diversidad interna*, siendo las mismas ejemplares de la *pensée unique* (por ejemplo, el pensamiento monotípico planteado por Ignacio Ramonet), el proceso de desprendimiento requiere de un asentamiento epistemológico diferente que describo aquí como la geo- y corpo-política del conocimiento y del entendimiento.[38] Estas son las epistemologías de la *exterioridad* y de las *fronteras*. Si bien hoy puede afirmarse con confianza que no hay un "afuera" del capitalismo y la modernidad, encontramos sin embargo muchas instancias de *exterioridad*: la exterioridad no es el afuera ontológico, si no el afuera conceptual creado por la misma retórica de la modernidad (el lenguaje árabe, el lenguaje aymará, la religión Islá-

[37] No pienso que las referencias a las "Juntas de Buen Gobierno" que los Zapatistas hacen en su teoría política y su política económica sean de invención reciente, sin referencia al pasado.

[38] Recuerden que la teo-política epistémica no sólo es un asunto del pasado, anclado en el Renacimiento europeo y en las colonias del Nuevo Mundo. Permaneció bien vivo junto con la dominación de la ego-política epistémica y vuelve ahora a aparecer con deseo de venganza en la brillante crítica de la fundación ego-política de las ciencias sociales. Véase John Milbank, *Teología y Teoría Social. Más allá de la Razón Secular* (*Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*. London: Blackwell, 1990. Es útil pensar la de-colonización del saber y del ser más allá de la teología y la Razón Secular (ego-logía y organo-logía), siempre y cuando la de-colonialidad venga de una ruptura espacial y epistemológica, a la imagen del llamado Pachakuti, el vuelco visto desde la perspectiva de los habitantes del Tawantinsuyu cuando los Españoles llegaron con la intención de llevarse el gobierno y las almas.

mica, los conceptos indígenas de organización social y económica, etcétera). La exterioridad, el "afuera" de la modernidad es precisamente lo que la retórica de la modernidad construye (inventa, crea, etc., como las armas de destrucción masiva o las investigaciones nuclear de Irán para "hacer el mal") debe ser conquistado, colonizado, dominado y convertido en los principios del progreso y de la modernidad; o bien eliminado. La geo-política concebida por Dussel en su original *Filosofía de la Liberación* (1977) puede y debería leerse hoy como un manifiesto del desprendimiento epistémico: no se trata solamente de una filosofía *para* la liberación (en relación a la biopolítica estatal que presupone una filosofía de la sujeción) sino que es también y fundamentalmente una propuesta de *liberación de la filosofía, qua filosofía* y una afirmación del *pensar descolonial* Dussel generó una ruptura en el campo en el cual la teo- y geo-política pelearon por el derecho a "nuevo paradigma" (Khun) o por una "nueva episteme" (Foucault). El fundamento por excelencia del mundo moderno/colonial en América (y uso fundamento con conciencia histórico-crítica, sin endosar fundamentalismos) está caracterizado por el hecho "vaciar el cerebro", como observa Fanon (ver epígrafe de este ensayo): las campañas de la ¡"extirpación de la idolatría"! (de las que estuvo muy cerca Guamán Poma) fueron verdaderas lobotomías epistémicas justificadas mediante la superioridad del conocimiento teológico-cristiano y grego-romano (como también sucederá en los informes sobre China y Japón que comienza a publicarse hacia finales del siglo XVI).

La continua descalificación y la apropiación simultánea de los conocimientos "indígenas" (de las Americas, Australia o Nueva Zelanda) y el disimulo del "indigenismo" de los propios Europeos; la discriminación estadounidense hacia la inmigración, olvidando que Estados Unidos es un país fundado por inmigrantes; le negación del

conocimiento farmacológico nativo, apropiado por las corporaciones farmacéuticas para producir fármacos "modernos" que "desprestigian" el conocimiento indígena, son casos contemporáneos en el cual la retórica de la modernidad no sólo justifica la apropiación de la tierra y de la fuerza de trabajo, sino de manera tardía pero no menos intensiva, el conocimiento de "los Otros". Por esta razón, la geopolítica del conocimiento es una de las instancias en las cuales el hechizo se rompe y la lógica mercantil (con sus enormes consecuencias) emerge detrás de la retórica salvacionista.

La otra instancia reside en la corpo-política del conocimiento a la cual volveré más abajo. Anotemos mientras tanto que ambas (geo- y corpo-política del conocer y comprender) son instancias de apropiación por parte de actores epistémica y ontológicamente racializados que en lugar de hacer méritos para ser aceptados en la sociedad que los y las niega, optan por la trayectoria descolonial, esto es, optan por el *desprendimiento* en vez de la asimilación en inferioridad de condiciones, aunque pueden obtenerse algunos beneficios materiales[39]. De la toma de conciencia y la necesidad de legitimar formas de pensar(se) devaluadas por los actores (e instituciones) que controlan los principios de conocimiento, de la toma de conciencia de habitar los bordes epistémicos y ontológicos; de habitar la *exterioridad,* surge la epistemología fronteriza como mé-

[39] Para el concepto de diferencia colonial epistémica, ver Walter Mignolo, "Colonialidad global, capitalismo y hegemonía epistémica", en Santiago Cástro-Gómez, Freya Schiwy y Catherine Walsh, Comps., *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*, 2002, 215-244. Para la diferencia epistémica colonial en conjunción con la diferencia colonial ontológica, ver Nelson Maldonado-Torres, "Sobre la colonialidad del ser. Contribuciones al desarrollo de un concepto", en Santiago Castro-Gómgez y Ramón Grosfóguel, editores, *El giro descolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Pontificia Universidad Haveriana y Universidad Central, ILESCO, 2007, 127-168.

todo del pensar descolonial y las trayectorias de las opciones descoloniales.

La geo-política del conocimiento ignora y descree (deslegitima) la diferencia colonial (epistémico y ontológica) y afirma saberes construidos en distintas ubicaciones históricas, reindica el pensar indisciplinado por las disciplinas de la modernidad. Con la geo- y corpo-política del conocimiento, la geografía de la razón se invierte. Y con ella, el hecho de asumir que todo está pensado desde el "corazón" del imperio (el corazón que se apropió del concepto de razón). Si no fuera así, el "imperio" lo haría todo: se ocuparía de la salvación por conversión o por desarrollo; de la represión, el control, la opresión y finalmente se ocuparía también la emancipación, la liberación y la descolonización. El resto del planeta deberá esperar órdenes de quienes, investidos de razón (y auto-legitimación) indiquen cuales son los caminos para salvar la humanidad mediante la confesión, el desarrollo o la revolución. El *desprendimiento* comienza por ignorar y descreer esta la ilusión de que la razón imperial puede al mismo tiempo generar la razón liberadora -una ilusión que Las Casas inició y mantuvo mientras no se conociera la propuesta de Guamán Poma de Ayala y surgieran, con fuerza desde 1970 los proyectos de descolonización en las Américas, en Nueva Zelandia y en Australia; de organizaciones trabajando por la descolonización de las relaciones sexuales y genéricas (descolonización del patriarcado y de la normatividad heterosexual); descolonización de la mercantilización de alimentos, tales como La Vía Campesina y Soberanía Alimentaria; numerosos centros de prensa independiente, en variados idiomas, alrededor del globo, etcétera, etcétera. Difícil ya de universalizar en el proletariado o la multitud, los actores involucrados en proyectos de descolonización tienen en común la experiencia de la herida colonial, la experiencia de los *damnés*, de las y los no adecuados al orden "normal" de la sociedad.

III. LA COLONIALIDAD: EL LADO MÁS OSCURO DE LA MODERNIDAD

En el apartado anterior expuse las variaciones del concepto de desprendimiento (de la matriz o patrón colonial de poder) como punto de partida del pensamiento descolonial. En este apartado me ocuparé de los vericuetos de la colonialidad (es decir, matriz colonial de poder).

III. 1. Si la colonialidad es constitutiva de la modernidad, en el sentido de que no puede haber modernidad sin colonialidad, entonces la retórica de la modernidad y la lógica de la colonialidad son también dos caras de la misma moneda. ¿Cómo están la retórica de la modernidad y la lógica de la colonialidad entrelazadas? Exploremos las preguntas, en primer lugar, a través del concepto de modernidad y, a continuación, su relación con el concepto de colonialidad. A los efectos que nos ocupa, una definición general de la modernidad en la forma propuesta por Anthony Giddens hace unos diez años debería ser suficiente:

> ´Modernidad` se refiere al modo de organización de la vida social que surgió en Europa a partir del siglo XVII, el cual fue transformando el mundo bajo su influencia. Esta modernidad asociada a un período de tiempo y con una primera ubicación geográfica, deja sus principales características en condiciones de seguridad fuera estibados en un caja fuerte[40].

¿Qué serían esos "modos de vida"? Niall Ferguson nos ofrece una ayuda a través de la siguiente imagen:

> Mientras que en 1620 sólo las elites habían fumado tabaco, para 1690 se trataba de una costumbre, la moda […]… Lo que a la gente le gustaba más de estas nuevas drogas (tabaco entre los hombres, té ente las mu-

[40] Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity*. Palo Alto: Stanford U. Press, 1993, 1.

> jeres), era que estas ofrecían un tipo de estimulo muy diferente al que ofrecía la tradicional droga europea, el alcohol. El alcohol es técnicamente un depresivo. Glucosa, cafeína y nicotina, por contraste, fueron el equivalente de los "estimulantes" del siglo XVIII. Tomadas juntas, las nuevas drogas, dieron a la sociedad inglesa un *"viaje"* todo poderoso; el Imperio, podría decirse, fue construido en la enorme afluencia de azúcar, cafeína y nicotina –una intensidad que casi todos pudieron experimentar[41]

En 1940, el antropólogo cubano Fernando Ortiz hizo una similar, aunque sardónica, observación del mismo fenómeno. La de Ortiz no es una observación situada e in-corporada en los recuerdos y sensibilidades del sujeto imperial (como lo es la de Ferguson), sino más bien dentro de los recuerdos y sensibilidades del sujeto colonial (esto es, quien habita la memoria, el espacio, la sensibilidad de pasados coloniales). Mientras Ferguson cuenta la historia disponible en el marco ideológico de la egopolítica del conocimiento, Ortiz sitúa y se sitúa en una "historia-otra:" literalmente, la historia colonial del Caribe Oriental, mirando hacia el este y un poco al norte, en y desde el Caribe: legitima la geo- y corpo-política del conocer del sujeto colonial en iguales condiciones que el sujeto imperial. Ferguson, en cambio, mira hacia el sur, en y desde el norte. Los cuerpos de ambos han sido también teñidos por historias locales diferentes: los colores imperiales de Inglaterra no son los mismos que los colores coloniales del Caribe. *Se es y se siente –soy donde pienso– donde se piensa-*. La metáfora geo- y corpo-olítica pareciera esencialista frente a la prístina y no localizable epistemología teo- y ego-política. No es este un reclamo de privilegios, sino de equivalencias e igualdades epistémicas. No hay garantía ni privilegios de ser "mejor" o ser "bueno" por el simple hecho de habitar historias coloniales (en las colonias o como inmigrante en las metrópolis)

[41] Niall Ferguson. *Empire. The Rise and Demise of the British World Order and the Lessons for Global Power*. New York: Basic Books, 2002, 16

en lugar de habitar historias imperiales. El privilegio en realidad lo tiene la epistemología moderno/imperial; quienes la sostienen y se sostienen en ella. En cambio en la geo- y corpo-política del conocer y del pensar se trata mas bien de un marco-otro de conciencia en el cual y a partir del cual se perciben los sentidos del mundo que no pueden ser subsumidos por y bajo la conciencia y la sensibilidad que se ha producido en las formas de vida social y las instituciones dentro del imperio. La visión que surge a partir de tales recuerdos, heridas, humillaciones y la negación de la conciencia caribeña (ejemplo, Fanon 1952; Césaire 1956; Wynter 2003, etcétera) tiene otros reclamos a las visión que surgen de recuerdos y victorias imperiales. Pero, por encima de todo, el pensar descolonial es manera-otra de conocer que co-existe conflictivamente, para criticar y desplazar la razón imperial/moderna (esto es, imperial capitalista y no por ejemplo la razón que sostuvo al imperio romano o la que sostuvo al sultanato otomano). La de Giddens y Fergusson es una crítica interna situada en la historia Europea (Giddens) y en la confrontación actual entre Estados Unidos e Inglaterra (Ferguson). Lo que esta en juego, brevemente es –por un lado– la coexistencia conflictiva de la diferencia imperial entre Inglaterra y Estados Unidos, en el cual conflicto la geo- y corpo-política se suprime en beneficio de un saber des-incorporado (la ego-política). Ferguson y Giddens operan como si sus cuerpos y sus sentimientos no formaran parte de aquello que los aqueja, los molesta y que vierten en un conocimiento regido por las normas disciplinarias; normas disciplinarias por medio de las cuales ocultan (pero no reprimen) sus preferencias personales. Por otro lado, la geopolítica y la corpo-política del conocimiento en el ejercicio de descolonización (y de la despatriarcalización) parte, por el contrario, de la subjetividad, de los afectos, dicen otros. Puesto que es la subjetividad marcada por la colonialidad del ser y por la colonialidad del saber la que se rebela frente a los principios imperiales de conocimiento. Es así que,

la concientización de la colonialidad del ser y del saber que dicta el cuerpo del sujeto colonial[42] le permite a Ortiz "ver" y percibir como relevantes fenómenos que, para Giddens y Ferguson, no lo serían:

> El tabaco llegó el mundo cristiano junto con las revoluciones del Renacimiento y la Reforma, cuando la Edad Media se derrumba y la época moderna, con su racionalismo, estaba empezando. Se pude decir, el hambre de razón aterido por la teología, para revivir y liberarse, necesita la ayuda de estimulantes inofensivos que no intoxiquen de entusiasmo y luego estupefacción con ilusiones y bestialidad, como pasa con las viejas bebidas alcohólicas que llevan a la embriaguez [...].
>
> La aparición casual de estos cuatro productos exóticos en el Viejo Mundo, todos ellos estimulantes de los sentidos, así como del espíritu, no está exenta de intereses. Es como si hubieran sido enviados a Europa de las cuatro esquinas de la tierra por el diablo para reactivar a Europa cuando "llegue el momento", cuando ese continente esté dispuesto a salvar la espiritualidad de la razón de su propia quema y dar a los sentidos lo que les corresponde una vez más[43].

Contrario al alcohol, que incita la violencia, estos nuevos estimulantes crean sensaciones de alegría y celebración, como también informa Ferguson; pero, al mismo tiempo, como lo señala Ortiz, inconsciencia, olvido e individualismo egoísta, menosprecio de parte del sujeto epistémico imperial por el conocimiento del sujeto colonial (sean indígenas, criollos o mestizas, africano del norte o del sur del sahara, afro-americanos, arabo-islámicos, o sur asiático).

---

[42] Enrique Dussel, *The Underside of Modernity. Apel, Ricour, Rorty, Taylor and the Philosophy of Liberation*. Traducido y editado por Eduardo Mendieta. New Jersey: Humanities Press International Inc., 1996.

[43] Fernando Ortiz, *Counterpoint of Sugar and Tobacco (*1940). Durham: Duke University Press, 1995, 206. Para aclarar más este punto, ver Modernity from the perspective of coloniality (in the epistemological sense) or looking at the empires from the point of view of the colonies (in the historical sense), en Sidney W. Mintz, *Sweetness and Power*: *The Place of Sugar in Modern History*. London: Pinguin Books, 1986.

A fin de sacar a la luz el silencio de las colonias, enterrado bajo el velo tendido en y por la celebración de las descripciones ofrecidas por Giddens y Ferguson (ambos son británicos) me referiré al afro-antillano Eric Williams. Su caracterización puede ofender a los entusiastas seguidores de Alain Badiou en sus críticas a las políticas de identidad y su búsqueda de la singularidad universal. Otra forma de leer las políticas identitarias, a través de la expresión *intereses humanos* es prestando atención a los intereses que han sido históricamente negados a aquellas personas y comunidades considerados y consideradas no suficientemente humanos y humanas como para manifestar o tener intereses. Eric Williams revela un aspecto que intuyo no es relevante ni para Giddens ni para Ferguson, aunque está estrechamente ligado a la historia de Inglaterra y de la modernidad:

> Una de las más importantes consecuencias de la Revolución Gloriosa de 1688 y la expulsión de los Estuardo, fue el ímpetu que *dio al principio de libre comercio*. En el mismo año los Mercaderes Aventureros de Londres fueron privados del monopolio en el comercio de exportación de telas, un año más tarde el monopolio de la Compañía Moscovita fue abolido y el comercio con Rusia se hizo libre. *Sólo en un particular difiere la libertad acordada para la trata de esclavos en relación con la libertad acordada para otro tipo de comercio –la mercancía involucrada era el hombre*[44].

Desde Giddens a Williams, pasando por Ferguson y Ortiz, tenemos el espectro de historias parciales de la modernidad (ejemplo, los eventos vistos y narrados desde la perspectiva británica) y la modernidad/colonialidad (ejemplo, los eventos vistos y narrados desde la perspectiva caribeña). Desde el Caribe, se verá que la modernidad no sólo necesita la colonialidad sino que la colonialidad fue y continúa siendo constitutiva de la modernidad. No hay moderni-

[44] Eric Williams. *Capitalism and Slavery*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, [1944], 1994.

dad sin colonialidad. Desde Inglaterra, sólo se verá la modernidad y, en las sombras quedarán las "cosas malas" como esclavitud, explotación, apropiación de la tierra, las cuales se suponen son "corregidas" con el "avance de la modernidad" y la democracia (ejemplo, la política de Estados Unidos en Irak) cuando todos arriben al estadio en el que justicia e igualdad se apliquen a todos. Estos hechos se verán como excepciones y errores, pero no como la lógica consistente de la colonialidad y su inevitabilidad para el avance de la modernidad. Giddens y Ferguson ofrecen una mirada de la modernidad y del imperio desde la conciencia de la egopolítica del conocimiento, mientras Williams y Ortiz parten de una conciencia situada desde la geopolítica del conocimiento. Un lago luce diferente cuando navegas en él que cuando lo miras desde la cima de las montañas que lo rodean. Las diferentes perspectivas no son solamente cuestión de los ojos sino también de la conciencia, de una localización física y de un diferencial de poder; aquellos que miran desde el pico de la montaña ven el horizonte y el lago, mientras que quienes habitan el lago ven el agua, los peces y las olas rodeadas de montañas pero no el horizonte.

Las alternativas a la modernidad, como muestran estos cuatro ejemplos, son lógicamente imposibles en el marco que ha generado la modernidad: esto es, es lógicamente imposible pensar alternativa a la modernidad a partir de la teo-política, ego-política y, hoy en día, la política corporativa del conocimiento basada en la organización más que en el individuo (ego). Todas ellas son formas conceptuales-ético políticas que ha generado la modernidad. Por ello, la post-modernidad introdujo críticas de contenido que no cambiaron, ni pueden cambiar, los términos de la conversación. El cambio en los términos de la conversación, el *shift* (como en el cambio de marcha del automóvil) en la geografía de la razón comienza con el *desprendimiento* descolonial. La afectividad epistémica (la compo-

sición del emocionar y del razonar) debe ser habitada por Giddens y Ferguson (y casos semejantes), difícilmente pueda servir de "piel" y "razón" para Fanon o Anzaldúa (y casos semejantes.) O será que la única salvación para Fanones y Anzaldúas es la salvación de las propuestas y visiones de los Giddens y Fergunsons, el habitar su piel, tener sus misas visiones, tener los mismos criterios de relevancia (lo que es relevante para dos hombres blancos de Inglaterra debe ser relevante para todo el mundo; y si no es relevante para ellos no es relevante para nadie). Traduzcamos Guiddens y Ferguson a Fondo Monetario y Banco Mundial y tenemos una ecuación semejante.

Las alternativas a la modernidad son lógicamente impensables en el marco conceptual y afectivo de la modernidad, las *modernidades alternativas* –en cambio– sí son pensables en el marco del emocionar y del razonar formulado por la teo-política del conocimiento y transformado y mantenido por la ego-política (liberalismo, marxismo) y política de la organización (neo-liberalismo). En estos marcos son pensables modernidades alternativas y "mejoras" para que los precios de alimentos no se disparen, la gente se muera de hambre y las corporaciones ganen menos dinero. Las *modernidades alternativas* son, como la lengua para Antonio de Nebrija, compañeras del imperio, en el sentido preciso de que el mismo principio de conocimiento es promulgado y celebrado en diferentes lugares (por ejemplo, la India, Sudáfrica o Brasil) por haber tomado finalmente el tren de la historia En cambio, *las alternativas a la modernidad*, presuponen el *desprendimiento* y el habitar la geo- y la corpo-política del conocer y del pensar: esto es, la energía que conduce a la descolonización del saber y del ser.

Con el fin de entender completamente este punto, retornemos a la racionalidad que vincula modernidad con emancipación. A partir de allí racionalidad y emancipación son dos elementos que in-

telectuales progresistas se esfuerzan por "salvar" del horror de la modernidad, paliando la complicidad entre la retórica de la modernidad y la lógica de la colonialidad. Encontramos estos esfuerzos en la filosofía y en el idealismo filosófico. En ellos se unieron el "concepto racional de emancipación" (para usar la formulación Dussel) con la idea europea de modernidad. Con ello quiere decir que la "modernidad" no es una época histórica que desencadena procesos ontológica y teleológicamente programados, sino que es una idea construida por actores que narraron su propia experiencia histórica en el momento en que esa experiencia histórica entraba en un proceso de globalización a caballo de un nuevo tipo de economía conocida hoy como capitalismo. Habermas, por ejemplo, atribuye el concepto de modernización y modernidad a Hegel, quien distingue la dimensión histórica de la filosófica[45]. La distinción entre la modernidad histórica y la filosófica explica por qué algunos teóricos ubican la modernidad en el Renacimiento y otros en la Ilustración.

La *modernidad histórica*, tiene, para Hegel, tres hitos fundacionales: El Renacimiento, La Reforma y el descubrimiento del Nuevo Mundo. La *modernidad filosófica* se configura a partir de tres eventos (diferentes): la Reforma, la Ilustración y la Revolución Francesa. De hecho, es interesante observar que para Hegel (así como para Carl Schmitt (1952)), la *modernidad histórica* se concibe como un giro radical de los acontecimientos, el cual se inicia alrededor de 1500 con el Renacimiento y el descubrimiento del Nuevo Mundo como las señales del momento en que el mundo pre-global comenzó a ser rearticulado por un mundo global. Schmitt prefiere, como cabría esperar dentro de la concepción moderna del tiempo, ver

[45] Jurgen Habermas "Modernity's Consciousness of Time and Its Need for Self-Reassurance" y "Hegel's Concept of Modernity." In *The Philosophical Discourse of Modernity. Twelve Lectures.* Traducido por Frederick Lawrence. Boston: MIT, 1987, 1-45.

una "transición" de lo pre-global a lo global. El problema con la idea de "transición" es que, una vez que lo nuevo aparece, lo viejo desaparece del presente, lo cual es precisamente el problema con la retórica de la modernidad para quienes no tienen la suerte de estar en el *espacio* donde el *tiempo* y *la historia* avanzan y "transitan." En cambio, si concebimos la historia como la configuración planetaria de nudos heterogéneos histórico-estructurales, todo el planeta entra en el acontecer y no sólo los narradores imperiales que cuenta sólo la historia de su provincial acontecer y de sus historias locales como si fueran las historias de todos y todas. De este modo, la invasión hispánica terminó con el Tawantinsuyu y la historia se dividió en pre-hispánica y colonial. Así lo contó la historia imperial, escrita por castellanos y descendientes de Europeos en América (así también expertos de otras nacionalidades). Y así fue, en general, hasta que Evo Morales fue democráticamente electo presidente, después que el liderazgo indígena derrocó a dos presidentes (y sabemos que fenómenos semejantes ocurrieron en Ecuador).

El concepto de "emancipación" pertenece a un universo discursivo enmarcado en las concepciones filosóficas e históricas de la modernidad; lo cual se visibiliza si miramos la intersección particular de la teopolítica y la egopolítica que luego, en el siglo XVIII, le dieron origen y, al hacerlo, desplazaron la salvación cristiana hacia la emancipación burguesa. Max Weber captó esta intersección entre religión, secularismo y economía en su obra clásica[46] En términos de la concepción filosófica de la modernidad, la Reforma significó un avance crucial para la emergencia de una auto-conciencia crítica. Podemos apreciarlo al analizar cómo el concepto de emancipación surgió de la afirmación de la "libertad subjetiva" y de la crítica "auto-reflexiva" que comenzó con la Reforma. La idea misma de libertad que Lutero injertaba en el seno de la Iglesia se volvió cada

[46] *The Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism* (1930).

vez más autónoma y condujo a una transformación "espiritual" que llevó a los procesos de secularización, al *dictum* cartesiano "pienso, soy", al sujeto trascendental de Kant y a la libertad subjetiva y a la crítica auto-reflexiva de Hegel.

Habermas pone de relieve cuatro connotaciones asociadas con la idea de Hegel de que "el principio del mundo moderno es la libertad de la subjetividad": individualismo, derecho a la crítica, autonomía de acción (ejemplo, responsabilidad de lo que hacemos) y la propia filosofía idealista (como ejemplo, Hegel argumenta que en los tiempos modernos la filosofía abarca la idea de autoconciencia o conocimiento de si mismo)[47]. Habermas explica la importancia de la Reforma en la noción filosófica de la modernidad en Hegel:

> Con Lutero, la fe religiosa se convirtió en reflexividad. El mundo de lo divino convertido, en la soledad de la subjetividad, en algo postulado por nosotros mismos. Contra la fe en la autoridad de la predicación y la tradición, el protestantismo afirmó la autoridad del sujeto a partir de su consistencia interna: la carne como simple anfitriona, y los huesos reliquias de los Santos. A partir de allí, la Declaración de los Derechos del Hombre y el Código Napoleónico validaron el principio de autonomía de la voluntad contra la ley históricamente preexistente como la base sustancial del Estado […].
>
> Además, el principio de subjetividad determina la forma de la cultura moderna. Esto es valido, en primer lugar, para la objetivación de la ciencia, que *desencanta la naturaleza al mismo tiempo que libera al sujeto de conocimiento.* "Así [escribe Hegel], los milagros fueron desacreditados: por el hecho de que la naturaleza pasa a ser un sistema de leyes conocidas y reconocidas; el hombre está en su casa en ella, y solo se mantiene de pie estando en casa; se libera a través del conocimiento adquirido de la naturaleza".[48]

---

47 Habermas, *op. cit*., pág.17.

48 Habermas, *op. cit*., pág. 17. Claro, la "subjetividad moderna" silencia la "subjetividad colonial" y en particular la subjetividad colonial de indígenas y afro-transpor-

Estos dos apartados contienen la mayor parte de los elementos necesarios para revelar la retórica que está detrás de lo que Dussel llama "el concepto racional de emancipación". La celebración que hace Habermas de la modernidad de Hegel permite hacer visible su lado más oscuro: (a) los límites del concepto de emancipación una vez que es separado de la su experiencia histórica y de la clase social que lo hace necesario, (b) invisibiliza el lado más oscuro de la modernidad, esto es, la colonialidad. A pesar de que Hegel (y los filósofos y economistas de la ilustración) se reflejó en la experiencia particular de una burguesía que buscaba "la libertad de la subjetividad" frente a la coerción de la monarquía y de la iglesia católica, la exportación de esa "libertad de la subjetividad" y "crítica auto-reflexiva" alrededor del planeta, por el bien de todo el mundo, repitió los mismos mecanismos restrictivos para más de la mitad del planeta que se encontraba en algún grado de barbarie o de subdesarollo.

Pero, ¿estaba Hegel hablando por todos ellos en el sentido de que indígenas y afro-descendientes, árabes e islámicos, chinos e hindúes pueden o deben identificarse con la libertad del espíritu de Hegel y el desencantamiento de la naturaleza? Individuos que han sido esclavizados o forzados a una posición de servidumbre quizás no necesiten de la filosofía de la "libertad" para darse cuenta que son oprimidos o esclavizados. Y, la celebración que hace Hegel de la ciencia y del desencantamiento de la naturaleza quizás no sea recibida con entusiasmadas aclamaciones por parte de los pueblos indígenas y africanos esclavizados. La naturaleza era, precisamente, una de las esferas de la vida social en la cual africanos, afrodes-

tados y afro-descendientes. El sujeto colonial racializado desaparece de la mirada Europea. Si algo es visible en las colonial, y ex colonias, en el momento de la reforma y de la formación de la sensibilidad moderna, fueron los sujetos coloniales europeos residentes en las colonias y los sujetos coloniales descendientes de europeos.

cendientes y pueblos indígenas podrían mantener "su libre subjetividad" y su "auto-reflexividad crítica" como esclavos oprimidos o siervos de los poderes europeos administrados por la elite criolla/mestiza de ascendiente europeo. Este fue, de hecho, el sector de la población que lideró el camino de la independencia contra España y la sujetó a la nueva configuración imperial, económica, política y epistémica importada desde Francia, Alemania e Inglaterra, para quienes Hegel tenia sentido. Al menos en las colonias españolas, los líderes de la independencia y de los emergentes estados-nación optaron por lo que les pareció "natural"; la "aplicación" de los principios de la teoría política y la economía política que emergieron en Francia, Inglaterra y Estados Unidos[49]. Para la elite criolla/mestiza, el término "emancipación" aplicado, aunque sólo parcialmente desde la emancipación de España, les colocó la economía en las manos de Inglaterra, la política bajo el tejido de Francia y la filosofía en la red de Alemania.

Aunque la modernidad no es simplemente un fenómeno europeo y está inexorablemente atada a las colonias, como Dussel ha hecho notar, la *retórica de la modernidad si es un relato europeo , presentado principalmente por hombres de letras europeos, filósofos, intelectuales, oficiales del Estado como si la modernidad fuera un fenómeno europeo.* Esta idea, que en verdad es solamente la mitad de la historia, se propagó y ganó veracidad y así logró ocultar la otra mitad. El truco mágico fue el de conseguir ocultar su propia geo- y corpo-política del conocimiento y ocultar también que la modernidad es la época histórica narrada como tal por cuerpos que la habitan y están en condiciones de decir*:* la modernidad es la historia contada por sujetos dicentes imperiales, contando su

[49] Natalio R. Botana. *La tradición republicana. Alberdi, Sarmiento y las ideas políticas de su tiempo*. Buenos Aires: Sudamericana, 1997.

propia historia y disimulando su regionalidad. El diferencial de poder moderno/colonial fue, por supuesto, estructurado en todos los niveles (económico, político, epistemológico, militarmente) pero es en el nivel epistemológico donde la retórica de la modernidad adquirió valor[50]. Si tuviéramos tiempo para entrar en la biografía de las principales voces que concibieron la "modernidad" como la serie de acontecimientos históricos que tienen lugar desde Italia a España y Portugal y de allí a Alemania, Francia e Inglaterra, todos ellos tendrían su origen en uno de los seis países europeos que lideraron el renacimiento, la expansión colonial y la formación capitalista, la Ilustración europea. Las voces disidentes provenientes de las colonias no se preocupan por concebir la modernidad y expandirla en Occidente. Decires disidentes -generados por cuerpos marcados por la herida colonial, cuerpos marcados por la victoria imperial celebrando la modernidad- experimentaron la existencia colonial como las de Guamán Poma de Ayala en el Virreinato español de Perú al principio del siglo XVII y la de Quobna Ottobah Cugoano en la Ghana Británica no tuvieron oportunidad de entrar en el debate. Fueron silenciados e ignorados. ¿En nombre de qué o por qué motivo? –En nombre de la teología cristiana y de la filosofía y las ciencias seculares. Argumentos contundentes como la Guamán Poma y Quobna Ottobah Cugoano, ambos anclados en la colonialidad geopolítica y corpopolítica del conocimiento han llegado a ser hoy para la opción descolonial -y después del silencio- lo que Platón y Aristóteles fueron para la fundación de la teopolítica cristiana y la egopolítica secular. La descolonización epistémica si-

[50] ¿Por qué el judaísmo no es hegemónico en lugar del cristianismo, es otra historia que deberá estar vinculada con la consolidación de un estado Judío después de 1948, y el papel que desempeñan lo Judíos en complicidad con la actual estructura de poder (por ejemplo, en Rusia, así como en el EE.UU., véase Amy Chua, *The World in Fire. How Exporting Free Market Democracy Breeds Ethnic Hatred and GlobalInstability*. New York: Double Day, 2003.).

gue siendo la esencia de los proyectos descoloniales ya que todavía estamos viviendo bajo el conjunto de creencias y horizontes de vida (éticos, políticos, económicos, subjetivos) heredados de la teología cristiana y la secularización de la filosofía y de la ciencia. La política organizativa del conocimiento hoy, que desplaza y complementa la teo- y la egopolítica, encuentra en Adam Smith la fundación histórica del proyecto económico y en la cibernética, el modelo trasladado a la ciencia de la organización (management). La conjunción de la mano invisible de Smith con la eficacia de la cibernética (palabra originada en un vocablo griego que significa, también, "governar"), consolida la creencia de que "capitalismo" (y sobre todo su retórica y su práctica neoliberal) y "economía" son uno y el mismo fenómeno. La descolonialidad (de la mente, esto es, del saber y del ser) y la opción descolonial (no opuesta a la organización, pero sí a la organización como *management* en conjunción con una economía orientada a la obtención de ganancias a toda costa) comienza por develar la complicidad totalitaria de la retórica de la modernidad y de la lógica de la colonialidad al mismo tiempo que construir futuros globales pluri-versales más que uni-versales. Las metáforas icónicas del Foro Social Mundial al igual que los Zapatistas, se proyectan hacia un mundo futuro, global, donde quepan y co-existan muchos mundos[51].

[51] Debemos tener en mente que la lógica de la colonialidad y la retórica de la modernidad ha sido expandida por todo el mundo. La cuestión que requiere atención de la retórica de la modernidad y la lógica de colonialidad a escala mundial, y más allá del alcance limitado de los cristianos y el colonialismo capitalista liberal de Europa Occidental (España, Portugal, Holland, England y Francia) es la necesidad de traer la revolución Soviética, el papel de Japón y China en el orden global y el aumento de los fundamentalismos islámicos. ¿Cómo podemos dar cuenta de esta configuración compleja en el principio de que la modernidad combina la retórica de la salvación, emancipación y progreso con la lógica de la colonialidad –genocidio, opresión, explotación la prescindibilidad de las vidas humanas- que oculta? Por razones de espacio dejaré a China y Japón fuera de mis consideraciones, y me

Volviendo a la fase inicial de la filosofía de la liberación y a la pregunta también inicial que pregunta por las relaciones entre geopolítica y filosofía, llamó a la "liberación" de actores que no pertenecían a la misma ethno-clase de aquellos que en Europa la filosofía secular llamó a la "emancipación". La emancipación en Europa, de la burguesía con respecto a la aristocracia, se tradujo en las colonias Europeas en América en "revoluciones" de descendientes de europeos en América. Con la excepción de Haití, la emancipación de los criollos de España y Portugal, significó dependencia de Francia e Inglaterra. El precio a pagar fue la dependencia de Francia e Inglaterra que en América del Sur pasaron a ser imperios "sin colonias" como las Portuguesas y las Españolas. Para los pueblos indígenas y afro-descendientes, la situación empeoró. Pasaron a depender de elites criollas transplantadas que a su vez dependían de nativos europeos (Franceses, Ingleses y Alemanes). El colonialismo interno en las colonias fue paralelo al colonialismo interno en Europa, donde los Judíos ocuparon en Europa lugares equivalentes a los negros e indios en las Américas. No obstante, los judíos eran blancos y los unía a los europeos el conflicto religioso que, a partir de 1948 y la creación del estado de Israel, permitirá construir la unidad judeocristiana que nunca existió hasta ese momento y que existe hasta hoy y marca el conflicto israelí-palestino.

---

enfocare en la Unión Soviética y la Rusia post-soviética y en el ascenso de los fundamentalismos islámicos. Para dar cuenta de la complejidad histórica en términos de las narrativas basadas en la retórica de la modernidad y de la lógica de la colonialidad necesitamos de los conceptos de diferencia imperial y diferencia colonial, tal como han sido creados y conceptualizados por la retórica de la modernidad. Medina Tlostanova *A Janus Faced Empire. Notes on the Russian Empire in Modernity, Written from the Border*. Moscow: Block, 2003; Walter Mignolo and Madina Tlostanova, "The logic of coloniality and the limits of postcoloniality", forthcoming in *Globalization and the Postcolonial,* Minneapolis: The University of Minnesota Press, 2005).

III.2 La modernidad, entendida como el punto de llegada de una transición progresiva en el tiempo (en la historia de Europa) y en el espacio (en el mundo no-Europeo a colonizar modernidades alternativas) tiene su origen en la *colonización del espacio y del tiempo*, en la fundación histórica del renacimiento europeo. La ruptura temporal en la propia historia de Europa (invención del concepto de Edad Media) y la ruptura espacial (con los bárbaros musulmanes, judíos, indios y negros) se conjugó con la invención de jerarquías de seres y de lugares: por ejemplo, las lenguas y los saberes que no estaban encapsulados en latín y griego, era descartados. Las personas que no conocían el alfabeto latino o que creían en dioses que no era el Dios, fueron convertidos en paganos y bárbaros. Se auto-creó así la idea de *humanitas*, la cual necesitó su *exterioridad*: el anthropos, el bárbaro. En el siglo XVIII el bárbaro y el anthropos fueron convertidos en primitivos y así la colonización del tiempo que había creado la Edad Media, ahora, en el siglo XVIII recoloniza el espacio bárbaro en el tiempo civilizado y tanto la Edad Media, como el resto de la humanidad, pasa a vivir en el pasado. La modernidad queda así en el *presente del tiempo* y el *centro del espacio*. La geo-política y corpo-política no mencionada en esta narrativa, es que Europa es a la vez el presente y el centro del planeta. Y esa narrativa es la de Hegel. "La política identitaria" consolida el pensamiento y la subjetividad Europea y tiene en Hegel uno de sus más fuertes defensores. Curiosamente, pensadores y filósofos actuales europeos condenan las políticas identitarias de grupos étnicos no-europeos, ocultando la política identitaria en la que ellos mismos están sumergidos y que les sirve como medida para condenar toda política identitaria que no sea la suya (es decir).[52]

[52] Por ejemplo Alain Badiou. *Saint Paul. La fondation de l'universalisme* (Paris: College International de Philosophie/PUF, 1997) y Slavoj Žižek "Á leftist plea for 'Eurocentrism'". *Critical Inquiry 24,1998, 988-1007*(St Paul) y Žižek (Eurocentrism,

La colonización del tiempo y la institucionalización de la diferencia colonial/temporal fue crucial para la modernidad como relato de salvación, emancipación y progreso. Tal como Johannes Fabian muestra en su libro clásico *Time and the Other* (1982), la diferencia colonial/temporal se manifestó hacia finales del siglo XVIII con la idea de los *primitivos* (la cual remplazaría la noción de *bárbaros*) y en lo que Fabian denominó la *negación de la contemporaneidad.* Sin embargo, para comprender verdaderamente el poder de la negación de la contemporaneidad en el relato de la modernidad, es necesario volver atrás, al renacimiento, para comprender primero la colonización del espacio y la construcción de la diferencia colonial/espacial.

El marco básico de iteración de los "bárbaros" en el siglo XVI puede encontrarse en los escritos del fraile dominico Bartolomé de Las Casas. En la sección final de su *Apologética Historia Sumaria* (1552), Las Casas identifica cuatro tipos bárbaros. Lo que los cuatro tipos tienen en común, para La Casas, fue lo que el entendió como "barbarie negativa". Esto es, eran aquellos que carecían de algo en los ámbitos de gobierno, conocimiento del latín y escritura alfabética ya que vivían en un estado de naturaleza (lo que Hobbes y Locke tomarían punto de partida posteriormente), tenían una religión equivocada (como los Judíos, Moros y chinos) o no tenían ninguna "religión" (como los pueblos indígenas en la América y los negros

---

book on god). En ambos casos, una critica de las "identidades políticas minoritarias" en pro de un universalismo, que oculta el hecho de que están, ambos, inscritos en una "identidad política hegemónica" que, por hegemónica, hace invisible la inscripción geo- y bio-histórica de los cuerpos desde y con los cuales ellos piensan. Esto es una "posición privilegiada"que hace posible criticar al otro por hacer abiertamente lo que hacen y ocultarlo. Para una crítica de la base imperial de los argumentos de Badiou y Žižek ver Walter D. Mignolo, "Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference", in *Vicissitues of Theory,* editado por Kenneth Surin. Special issue of S*outh Atlantic Quarterly* 101/1,2002, 57-96.

en África). Claramente, la diferencia colonial/espacial fue construida sobre la base de una *historia europea previa* (ejemplo, la Edad Media europea), y no desde las historias no-europeas, o mejor aún, *desde los pueblos sin historia*. La gente sin historia estaba localizada en un espacio la alteridad no-europea (en el vocabulario de Dussel). Había, sin embargo, un quinto tipo de bárbaro que Las Casas distingue de los cuatro anteriores y lo describe como *barbarie contraria*. Las Casas identifica la barbarie opositora como los enemigos del cristianismo, aquellos que lo envidian y quieren destruirlo. La barbarie opositora se define claramente anti-cristiana, y es reensamblada a través de la noción de terrorismo hoy. La barbarie contraria no era el Islam ni tampoco eran los judíos, sino el protestantismo que acechaba a la cristiandad católica. En el caso del Islam, la distinción de Las Casas constituye la diferencia imperial externa. Imperial puesto que Las Casas reconocía que a nivel de organización, el Islam no era inferior a la cristiandad. Lo era sin embargo en su religiosidad. En cambio, el protestantismo constituye la diferencia imperial interna que, poco tiempo después de publicada esta obra (y en parte debido al propio Las Casas) se convertirá en la leyenda negra que Isabel I de Inglaterra lanza contra los castellanos.

El concepto de "primitivo" introduce en el relato de la modernidad la diferencia temporal externa al trasladar los bárbaros en el espacio a los primitivos en el tiempo. El auto-relato de la modernidad, por actores que se asumen como modernos, comienza su segunda etapa, la de la Ilustración. La modernidad se distingue de la tradición.[53] En el proceso de desarrollo de la "conciencia moderna

[53] Por supuesto que "tradición" fue un invento, pero un invento de quienes rearticularon durante la Ilustración los relatos del renacimiento e hicieron uso de la "tradición" en vez de Edad Media y de barbarie. Pero "tradición" abarca tanto espacio como tiempo y este es el poder de la negación de la contemporaneidad en los relatos europeos de los siglos XVIII y XIX. Dicha perspectiva, geopolíticamen-

de tiempo", las sociedades "atrasadas" son aquellas que no responden a los estilos y exigencias de los modos de vida europeos. Así la invención del "primitivo" y de "tradición" fueron los primeros pasos para su traducción contemporánea a pueblos y zonas subdesarrolladas y, más recientemente, a economías emergentes. Mientras que los bárbaros co-existían en el espacio, a los primitivos, subdesarrollados y emergentes se los sitúa en un "antes" (subdesarrollados, emergentes) aunque co-existan en el "ahora" Así, lo "primitivo" y lo "tradicional" aparecen como "objetos" fuera de Europa y fuera de la modernidad. Los constructivistas celebraron cuando "descubrieron" que las "tradiciones" no existen por ellas mismas sino que fueron inventadas. La invención del primitivo es simultánea, en la conciencia Europea, con la invención del oriental. El orientalismo exotiza al bárbaro en el espacio mientras que el primitivo "desnuda" al bárbaro y lo remite a los orígenes de la humanidad. Todas ellas son variadas estrategias de construcción de la *exterioridad*: esto es, *el afuera* inventado por la retórica de la modernidad en el proceso de creación de su mismo *adentro*.

Todo ello se explica por el control imperial del aparato conceptual y político de la enunciación y en la supresión, en la construcción de ese aparato, de sus propias huellas geo-y corpo-políticas. Al construir la idea de modernidad como si fuera la descripción de una entidad y proceso histórico, la atención sobre *el acontecimiento y lo dicho* encandiló las miradas y ocultó *el acontecimiento que acontecía en el decir*: ¿quién estaba narrando en realidad? ¿No eran acaso hombres, cristianos, blancos, europeos, heterosexuales (o, quizás, homosexuales no declarados)? Y no estaban esos hombres habitando la memoria, las lenguas, las costumbres, de una entidad

---

te situada, oculta sus bases geopolíticas y se presenta a sí misma como un relato universal. Reimpreso en Sarab Dube, editor. *Enchantements of Modernity. Empire, Nation, Globalization.*London: Routlege, 2009, 67-95.

que estaban construyendo como "Europa"? ¿No era acaso la modernidad que *describía* una invención que ocurría *en el propio acto de enunciar y construir la enunciación*? Si Descartes hubiera hecho estas preguntas, podría haber concluido que "se es donde se piensa" en vez de concluir que "pensaba y al darse cuenta que pensaba se daba cuenta que existía."

La diferencia colonial/espacial/temporal se construyó para expulsar fuera (exterioridad) de la "modernidad" tanto a los no europeos como a los europeos históricos, aunque no por igual[54]. Los europeos históricos fueron parte del proceso en cuyo presente estaba la modernidad y los modernos. El espacio no-europeo, y sus habitantes, era el espacio designado para conquistar. Fue precisamente en este cruce que Karl Marx, trabajando en la historia del capital, inventó el concepto de "acumulación original"[55] y mezcló en el mismo saco los procesos económicos por los pasó Europa entre los siglos XIII y XVIII y los procesos en los que se "enganchó" Europa apropiando tierras, explotando el trabajo y fundando el capitalismo mercantil y de libre comercio, distinto al capital de la revolución industrial que estudió Marx. Fue así que colocó la Revolución Industrial en el mismo centro del tiempo y el espacio, en la ya existente diferencia colonial espacio-temporal. Como un giro añadido en la historia europea, el "descubrimiento y la conquista" de América fue ubicado, por los constructores de sueños de Europa al norte de los Pirineos, cerca de la Edad Media con el fin de impulsar a Francia, Inglaterra y Alemania el presente triunfal de la modernidad (como en

[54] Ver mi "Coloniality at Large: Time and the Colonial Difference". En Candido Mendez and Enrique Larreta, eds., *Time in the Making*. Rio de Janeiro: UNESCO/ Universidad Candido Mendes, 2000.

[55] Curiosamente traducido como "acumulación primitiva" en Inglés, mientras en español conserva la traducción bíblica en el sentido de Marx en su propia lengua: "original" como en el pecado original

las lecciones de Hegel en la Filosofía de la Historia). España quedó "atrás" entre la Edad media y la modernidad. El "milagro español" hoy y su lugar en la Unión Europea se entiende precisamente como el proceso superar el "atraso." En el siglo XXI fuertes vientos han cambiado el rumbo: ya no será posible controlar a China y a Rusia y a gran parte del mundo Islámico. En América Latina, el futuro es todavía impredecible, pero los signos son suficientes para creer que ya no habrá regreso a los 70s y a los 90s. Y en Europa, la Unión Europea se esfuerza, con dificultades, por consolidar el liderazgo de los seis países de la primera y segunda modernidad: Italia, España y Portugal; Francia, Alemania e Inglaterra. Los restantes 19 países están ubicados en distintos órdenes periféricos. Una cosa son Suecia y Dinamarca, y otra muy distinta Slovenia, Polonia y Bulgaria. No hay muchos migrantes internos de Suecia y Dinamarca radicándose en Bulgaria o Polonia. En cambio la inversa tiene más ajuste e la realidad.

Tampoco sería difícil continuar este relato hasta la rearticulación de la diferencia colonial espacio-temporal después de la Segunda Guerra Mundial, cuando Estados Unidos tomó el liderazgo imperial de Occidente. Los conceptos de desarrollo y subdesarrollo fueron nuevas versiones de la retórica de la modernidad en la medida en que ambos fueron creados para reorganizar la diferencia colonial espacio-temporal. Al categorizar al mundo subdesarrollado como *atrasado* en el tiempo y *lejos* en el espacio, el subdesarrollo y el tercer mundo se volvieron indistinguibles. Aunque, la misma idea de desarrollo/subdesarrollo (esto es, modernidad/colonialidad) carga con el peso de la economía, son incorporadas también a ellas las otras esferas de la experiencia humana que conforman la matriz colonial de poder. "Subdesarrollado", en el mundo industrializado, implica también estar "atrasado" tanto espiritual como epistémicamente. Esto no es otra que la reproducción de la colonialidad del

ser y del saber. Por la misma razón, se piensa que el mundo subdesarrollado no produce ciencia o filosofía sino cultura, como Carl Pletsch convincentemente argumentaba años atrás (Pletsch 1982) y *recibe* la ciencia del primer mundo. Un caso interesante para explorar es la política económica y de controles epistémico en el ramo de la nanotecnología. Los institutos de Monterrey y Brasil, realmente islas, cumplen funciones semejantes al ramo de las computadoras y de los automóviles: el modelo ya superado va para el tercer mundo. Además, y desde el siglo XVI, el control de información de la metrópoli a la colonia, del primer al tercer mundo, del desarrollo al subdesarrollo, se ejerce con clara conciencia de dominación a la vez que ilusión de cooperación. Estas relaciones sin embargo están en crisis. En la medida en que el capitalismo se expande, el primer mundo pierde su capacidad de control. Entramos en una etapa de capitalismo policéntrico, lo que es decir que por primera vez en la historia de la modernidad que la matriz colonial de poder escapa al sólo control de los países imperiales de la Europa del oeste y de Estados Unidos.

En cambio, durante la Guerra Fría, la retórica de la modernidad alcanzo un punto crucial de bifurcación: la redistribución de la diferencia colonial espacio-temporal que comenzó un cuarto de siglo antes, con el advenimiento de la Revolución rusa y el *paso* (o ruptura) de la Rusia Imperial al Imperio Soviético. Durante la Guerra Fría la retórica de la modernidad planteó un nuevo orden global. La Unión Soviética ocupó el lugar del segundo mundo y estemos seguros que los soviéticos no participaron en la clasificación para auto-definirse como "segundos." Puesto que este era un juego sin referies, quienes definieron el primer mundo fueron aquellos que lo habitaban, se sentían cómodos e intentaban que todo el mundo fuera feliz no sólo como ellos lo eran, sino *a la manera* en que ellos lo eran. Así, retórica del tiempo (desarrollo y subdesarrollo)

se complementó con la retórica de la clasificación geohistórica: primero, segundo y tercer mundos. La Revolución rusa no fue más que una escaramuza familiar, una lucha en el interior de la modernidad: liberales contra socialistas, privilegio del estatismo sobre la mano invisible. Consecuentemente, la Unión Soviética estuvo y no estuvo en el mismo paradigma de las revolución gloriosa, la revolución de Estados Unidos y la francesa. Y por supuesto, aun menos el mismo paradigma de Revolución haitiana. ¿Cuál es la ubicación de la Revolución Rusa en la retórica de la modernidad y la lógica de la colonialidad? Sólo podemos entender su situación si hacemos notar que otra construcción de la diferencia estaba en funcionamiento *ya* a principio del siglo XVI.

III.3 Cuando Las Casas describió los cuatro tipos de bárbaros, e incluyó un quinto, no situó en el mismo nivel de "barbarie negativa" al sultanato Otomano y la traidición del califato Islámico y al Incanato en Tawantinsuyu y al Tlatoanato en Anáhuac. Todas estas formaciones co-existían en 1500; la historia del mundo árabo-islámico era tan importante como la de los cristianos occidentales. El pensamiento griego se había bifurcado en el árabe y el latín. Pero hay aún más. Si hacemos un esfuerzo por ubicarnos en el tiempo y el espacio de Las Casas (quién vivió en España, el Caribe y en el Sur de México) podemos asumir que a Las Casas sabía muy bien que Suleyman el Magnífico, Sultán del sultanato Otomano, estaba en pie de igualdad con, si no más arriba que, Carlos V, emperador del Sacro Imperio Romano de la Naciones Alemanas. Y, debido a la presencia viva, aún en medio del siglo XVI, de los signos de la sofisticación del califato Islámico en Córdoba, Granada y Sevilla, con seguridad Las Casas era consciente de la sociedad islámica estaba arraigada desde siglos en el sur de España. Los turcos-otomanos y el legado del antiguo califato islámico, constituían una verdadera amenaza para la superioridad de los cristianos occidentales a mediados del

siglo XVI. Aztecas e Incas, en cambio, no tenían historia de la lucha contra el cristianismo como el Islam y como los otomanos aprendieron a tener a partir de la segunda mitad de los siglos XV y durante XVI. Así, a pesar de las muchas páginas que Las Casas dedicó a afirmar que "los indios" son seres humanos y están en condiciones de aprender y adoptar la doctrina cristiana, no podía evitar ver en ellos la inocencia de los niños que necesitan orientación de "conversión" y que no necesitan el castigo físico como en la guerra justa defendida por Sepúlveda. Los habitantes de las regiones del oriente y sur de Europa y del Mediterráneo no fueron considerados ingenuos o inmaduros, como los niños y las mujeres, sino, simplemente, eran hombres equivocados. Las mujeres islámicas no eran tenidas en cuenta por los varones cristianos.

Por lo tanto, diría que las diferencias espacio/temporales deben considerarse simultáneamente tanto diferencias imperiales como diferencias coloniales. Fue imperial en la forma en que los agentes de la corona española y la Iglesia definieron sus relaciones y diferencias con el Islam y los otomanos; y, fue colonial la forma en que los misioneros españoles y los hombres de letras se definieron a sí mismos en relación con los indios y los esclavos africanos. España expulsó a los "moros" de su territorio, pero nunca los colonizó, ni los reconoció como iguales, aunque los moros tenían dios "equivocado" desde el punto de vista de los cristianos. Por el contrario, nunca fue considerado, incluso por Las Casas, que las elites gobernantes tanto Aztecas como Incas (con quien no tenía contacto directo, como Cortés o Pizarro) no eran sólo seres humanos, sino seres humanos iguales. El mundo árabe y el islámico del norte de África y el Oriente Medio fueron sometidos a la diferencia colonial más tarde en el siglo XIX cuando Inglaterra y Francia comenzaron la segunda ola de expansión colonial en Asia y África, pero, desde el XVI hasta el fin de el siglo XVIII, el sultanato Otomano y el mundo

islámico se mantuvieron en el marco de la diferencia imperial. La diferencia colonial, epistémica y ontológica, consistió en "orientalizar" las áreas del Oriente Medio, del Norte de África y de Asia.

Rusia, en el siglo XVI, quedó un tanto fuera de la mira de la cristiandad occidental. Será recién con Hegel que Russia será sometida, desde la mirada occidental, a la diferencia imperial. Hubiera sido difícil para Las Casas de prestar atención a la expansión del zarato ruso. El final de la dominación de la Horda Dorada coincidió, por orden cronológico, con la expulsión de los moros de la península ibérica. Ambos, lo que se convertiría en el imperio español y el zarato ruso se encontraba en sus comienzos. Pero los acontecimientos en Rusia no contaban en la vida y los intereses de los hombres de letras cristianos del renacimiento, quienes contaban las historias de las monarquías europeas, que más tarde se convertirían en canónicas y hegemónicas. Rusia puede haber estado fuera del radar de Las Casas a pesar del cristianismo ortodoxo que puede haber sido uno de aquellas amenazas al cristianismo y que desean destruirlo. El emergente zarato ruso puede haber estado en la periferia de " la barbarie contraria" de Las Casas, aunque durante la primera mitad del siglo XVI, Moscú se redefinió como "la tercera Roma" y como el centro de un nuevo imperio, pero cristiana ortodoxa.

Veamos más de cerca la *diferencia* imperial. Esta funciona mediante el uso de algunas de las características de la diferencia colonial y su proyección a las regiones, idiomas, personas, estados, etc., cuya organización socio-económica y cultural no propicia el control imperial/colonial de la misma manera que ocurrió en las Américas, en Sur Asia y en África. Un cierto grado de inferioridad se atribuye a los "otros" que, aunque imperiales son considerados de alguna manera inferiores, a causa de idioma, religión, historia, etc. En Rusia, por ejemplo, predominaba la cristiandad ortodoxa, su alfabeto era el cirílico y no el romano y era de origen eslava su población

originaria. Todo ello situaba a Rusos y Chinos en un grado de *atraso* (tiempo) en la historia y *marginales en el presente* (espacio)[56]. A comienzos del siglo XIX, la idea de "tiempo" medido en términos de progreso y la marcha de la civilización occidental, fue ganando terreno. Hegel reescribió a Las Casas –indirectamente claro está– y al hacerlo definió el nuevo sistema de clasificación: "La historia en general es, por tanto, el desarrollo del Espíritu en el tiempo, como la Naturaleza es el desarrollo de la Idea en el espacio"[57]. En su reordenación del espacio/tiempo y en su esfuerzo para localizar a Alemania (en el espacio) como la primera nación (en el tiempo), Hegel colocó a Francia e Inglaterra junto a Alemania, como el "corazón" de Europa. Hegel completó la clasificación geopolítica del planeta en el espacio/tiempo, que Kant realizara unas décadas antes en función de la proximidad que distintas naciones habían alcanzado con la racionalidad, la belleza y lo sublime; y empleó el vocablo "corazón" para describir el lugar que Francia, Inglaterra y Alemania ocupan en Europa, con todas las pesadas consecuencias que tiene el vocablo en sus lecciones en la filosofía de la historia.

Los países latinos ocupaban los márgenes al sur. Los Estados del noreste de Europa -Polonia, Rusia y los reinos eslavos- llegaron "tarde en la serie histórica de los Estados, y forman y perpetúan la relación con Asia[58], que como sabemos están en el pasado. Por otra parte, Hegel subrayó la distribución espacio/tiempo y el papel de los lugares en la historia universal cuando añadió, por ejemplo, que "los polacos y también la Viena liberada del acoso de los turcos y los eslavos, en cierta medida, se han de ubicar en el ámbito de la ra-

---

56 Tlostanova, *op.cit*, pág. 47.

57 G.W.F. Hegel, *The Philosophy of History* [1822], translated by J. Sebree. New York: Dover Publications.

58 *Ibid*., pág. 102.

zón occidental. Sin embargo, un conjunto de pueblos siguen siendo excluidos de nuestras consideraciones, porque hasta ahora no ha aparecido como un elemento independiente en la serie de fases que ha asumido la Razón en el Mundo[59]". Ellos *fueron* y, al mismo tiempo ya no *son*. Hegel da un toque mágico: ahora lo ves, ahora no lo ves. Es como si realmente lo que es *enunciado* fuera tal como lo describe el *enunciante.* Tal es el mecanismo de la diferencia imperial. Los sujetos sometidos a la descripción y clasificación del enunciado no participan en la clasificación de la cual ellos son los objetos. Imaginemos el otro lado de la ecuación: que pensarían y dirían polacos y rusos, por ejemplo, sobre Hegel y los Alemanes y el "corazón de Europa"? : El corazón hegeliano de Europa fue objeto de deseo (Europeo y Alemán), el deseo de habitar en la actualidad en el tiempo y una ubicación en el espacio; ser "moderno", tal como Giddens lo definió en el tiempo y el espacio (por ejemplo siglo XVII y Europa).

Echemos una mirada rápida, para no extendernos demasiado, a una de las últimas etapas de esa misma retórica de la modernidad en el siglo XX. *El choque de civilizaciones* de Samuel Huntington (1995) y su seguidilla, en su ¿*Quiénes somos*? (2004), son casos transparentes del peso acumulado por las diferencias imperiales y coloniales. Si no prestáramos atención a la historia de la diferencia imperial y colonial, pensaríamos que Hungtinton "descubrió" algo nuevo y distinto. Si conocemos la historia de la diferencia imperial, vemos detrás de Huntington el espectro de Las Casas, de Kant, de Helgel. Y quizás más que nada la sombra de Ginés de Sepúlveda y su defensa de la guerra justa justificada, en su caso, en la diferencia imperial. Huntington rearticula la diferencia colonial/imperial, después de la caída de la Unión Soviética, y la proyecta en el mundo islámico. La islamidad reemplaza al enemigo caído, el comunismo. Sin embargo,

[59] *Ibid*., pág. 350.

mientras que el comunismo era el enemigo en la familia ((neo) liberalismo y comunismo son herederos de la ilustración Europea), el islám es literalmente otra cosa. La invasión de Iraq sugirió que la diferencia entre ambos "enemigos" no había sido entendida cabalmente[60]. Hay, en la descripción de la "civilización islámica" que Huntington propone, el reconocimiento de glorias imperiales, pero, al mismo tiempo él habla desde la creciente acumulación de sentidos en el discurso occidental sobre el oriente: la inferioridad árabe manifiesta en su lenguaje, y formas de vida y el Islam categorizado desde mucho tiempo atrás (en realidad, uno podría remontarse a Petrarca), como religión errónea. Añádase el hecho de la invención de la idea del Oriente Medio, en el umbral del siglo XX, cuando el petróleo se convirtió para los países industrializados en lo que fue el oro en el siglo XVI para el capitalismo mercantil, y el azúcar y el café para el capitalismo de libre comercio promovido por Inglaterra.

Diez años después de *El choque de civilizaciones*, Huntington pasó a re-mapear y actualizar la diferencia colonial con América Latina y a actualizar la concepción que ya tenía Hegel de la parte "latina" del continente Americano. Huntingon sitúa a Australia y a Nueva Zelandia en el primer mundo (áreas colonizadas por el imperio británico), mientras que América Latina, colonizada por España y Portugal ocupa un lugar subordinado en las Américas, paralelo al lugar subordinado que tuvo la península ibérica en Europa a partir de la ilustración. Se puede comenzar a ver que la actualización de

[60] He confrontado la posición de Huntington en dos ensayos separados. Uno, "Huntington's Fears: 'Latinidad' in the Horizon of the Modern/Colonial world", el cual fue presentado primeramente en la conferencia "Latino/as in the World System", Berkeley, Abril 2004, para aparecer en las actas del congreso editadas por Ramón Grosfoguel. El segundo, "Imperial/Colonial Metamorphosis: From the Ottoman and Spanish Empires to the US and the European Union", leído en la conferencia *Islam, Latinité, Transmodernité* (Estanbul, Abril 2005), publicado en las actas del congreso editadas por Cándido Mendes (Rio de Janeiro: UNESCO and Universidad Cándido Mendes, 91-145, 2005).

la diferencia imperial con el mundo islámico, construida en el siglo XVI, se tradujo en diferencia colonial en el discurso "orientalista." En América, en cambio, la cuestión no es el "orientalismo" sino el "occidentalismo": esto es, no la diferencia sino la mismidad diferencial con Europa: las Indias Occidentales. Así, mientras la América sajona continuó la historia de Europa y la civilización occidental, la América latina fue puesta entre paréntesis: la diferencia colonial se rehace, pero esta vez con referencia a Estados Unidos, y yo ya Europa. Esta reorganización del orden mundial cumple la función de base para que Huntington pueda re-organizar el pentágono etno-racial descrito por el historiador David Hollinger (1995). El pentágono etno-racial, a partir de la presidencia de Richard Nixon quedo conformado por las siguientes categorías: blanco, hispano, afro-americano, afro-asiático y nativo americano. Hace diez años, Hollinger estaba interesado en preguntar quiénes eran los hispanos y como surgieron como la quinta pata del pentágono etno-racial, puesto que hasta 1970 las categorías etno-raciales eran solamente cuatro. Huntington, por su parte, no esta interesado en describir quienes son los hispanos/latinos/as, sino en demostrar que ellos *son un desafío y una* amenaza para la identidad Anglo-Americana que él asume como la identidad nacional de Estados Unidos; y en mostrar por qué son un desafío y una amenaza. Mientras que en *EL Choque de civilizaciones* Huntington re-inscribió la civilización occidental marcando la diferencia con el Islám, en *Quienes somos*? re-inscribió la identidad anglo-americana marcando la diferencia con la latinidad. Por eso Huntington necesitó primero cuestionar el grado de civilización de América Latina para luego continuar con la devaluación de "lo hispánico" en un país cuya nacionalidad, para Huntington, es y debe ser "anglo." [61].

[61] Es curioso e interesante que el virulento ataque de Žižek a las identidades política minoritarias deja las identidades políticas hegemónicas intactas. La razón puede ser que, como en el caso de la teopolítica y la egopolítica del conocimiento

III.4 Las diferencias espacio/temporal e imperial/colonial se organizan y entrelazan constitutivamente con la matriz (o el patrón) colonial: ambos pares de diferencias son constitutivas de la matriz colonial y operan entre la retórica de la modernidad y la lógica de la colonialidad. Pero, ¿Cuál es la lógica de la colonialidad y cómo funciona? Aquí surge una cuestión terminológica: ¿Decir "mundo moderno/colonial" e imperialismo" es sinónimo de "modernidad"? Es colonialismo equivalente a colonialidad? Como en cualquier asunto de lenguaje, las respuestas implican universos de sentido más que la determinación del objeto de referencia. Para evitar la " expectativa moderna" y su énfasis en la de-notación, digamos que las *palabras no nos conducen al verdadero significado de la cosa,* sino más bien a formas de conciencia y a universos de sentido en los cuales la palabra adquiere significado. El significado no es una cuestión de objetividad referencial sino una reflexión cognitiva (epistémica y hermenéutica) forjada e incorporada en diseños geopolíticos particulares. En *El jardín de los senderees se bifurcan* de Jorge Luís Borges, una vez seleccionados uno de los tres cursos de acción, el segundo y el tercer camino no seleccionados se vuelven reales en tanto *mundos posibles.*

De modo que "mundo moderno/colonial y "matriz colonial de poder" son parte de la misma complejidad histórica, pero no son sinónimos. La "matriz colonial de poder" es la especificación de lo que el término "mundo moderno/colonial" significa: la idea de mundo moderno/colonial adquiere su sentido a través y median-

---

sus practicantes han sido ciegos a su propia geopolítica, como Bambach ha demostrado en el caso de Martin Heidegger. (Charles Bambach. *Heidegger's Roots. Nietzsche, National Socialism and the Greeks.* Ithaca: Cornel University Press, 2003. Nelson Maldonado-Torres en una contundente crítica desde la colonialidad reubica la crítica de Bambach a la filosofía continental, incluyendo a Levitas, Derrida y Žižek. Ver, su "The Topology of Being and the Geopolitics of Knowledge. Modernity, Empire, Coloniality." *City* 8/1, 2004, 29-56.

te la matriz colonial. Dicho de otra manera, es la matriz colonial, su construcción y transformación, lo que hace posible una organización socio-histórica identificada por mundo moderno/colonial. Para la retórica de la modernidad, lo nuevo y la novedad son conceptos claves. La novedad es el motor de la historia, es el relato del impulso creativo, tanto en arte como en mercancías (e.g., el auto ultimo modelo) Lo nuevo, en la retórica de la modernidad, va unido a la jerarquía. La jerarquía se mide por la "excelencia" tanto en ser el primero o el mejor en ciertas áreas, como producir o adquirir "the top of the line", lo mejor en tal línea de productos.. La idea de "novedad" surge con el espíritu y la idea misma de "modernidad" El "descubrimiento" introdujo la idea de "lo nuevo", el Nuevo Mundo. De hecho, América en tanto nombre, tardó un tiempo en ser reconocida. Al menos durante 250 años, "Indias Occidentales" fue el nombre administrativo para la corona española, mientras, para intelectuales y hombres de letra no españoles, desde Pietro Marti de Anghiera en el siglo XVI, desde Buffon a Kant en el XVIII, y Hegel prefirieron el término "Nuevo Mundo". Es en esta descripción que la idea de "revolución" tiene un firme llamamiento, ya que indica cambios radicales *hacia adelante, hacia la novedad*, que es precisamente un motivo (como en la música una nota o conjunto de notas que se repiten a lo largo de la canción; en este caso son palabras que se repiten a lo largo de relatos construidos desde hace quinientos años) en la retórica de la modernidad. El problema es que *la celebración* de la novedad y de los cambios *ensombrecen las consecuencias de tales cambios*. No estamos aquí nuevamente en el jardín de Borges. Aquí ya no estamos en el mundo borgesiano en el que se puede elegir el camino 1, por ejemplo, el de la modernidad*, sabiendo que existen las posibilidades* 2 y 3. En el relato de la modernidad no hay otra alternativa y caminar ese camino significa entrar en la lógica de la colonialidad. Desafortunadamente, la auto-definición de modernidad no sigue la lógica de los mundos posibles, y conlleva la

lógica de la colonialidad para poder avanzar por el camino prometido. La gramática borgesiana de los mundos posibles, equivale a la gramática de la descolonialidad: que nos conduce a un pluri-verso a la descolonización del ser y del saber, a lo cual contribuyó Borges en el ámbito de la filosofía y la literatura.

La expresión mundo moderno/colonial (y variaciones equivalentes), modifica la idea de sistema-mundo moderno introducida por Immanuel Wallerstein en 1974, como concepto-guía de sus conocidas investigaciones y también para designar un objeto de anylisis: "world-system analysis." Aníbal Quijano, cercano a Wallerstein pero inmerso en los debates en torno a la teoría de la dependencia, comparte la idea de sistema-mundo moderno hasta cierto punto. La perspectiva introducida por Quijano sobre el mundo moderno está imbuida en la historia y la subjetividad colonial en América del Sur; la cual perspectiva le era un tanto ajena a Wallerstein. Wallerstein sin duda *entendió* conceptualmente el colonialismo, pero Quijano *sintió y conceptualizó* la colonialidad. Wallerstein concibe e introduce el análisis del sistema-mundo en el cruce de sociología y la economía, siguiendo el camino abierto por Fernand Braudel. Y es así que Wallerstein bautizó el centro de estudios del sistema mundo que el creó en Binghamton: Centro Fernand Braudel. Quijano introdujo el concepto de colonialidad en el cruce entre formaciones disciplinarias del primer mundo y los problemas con los que se enfrentaba, durante la guerra fría, habitando el tercer mundo. Wallerstein permanece en el plano de la "modernidad" y en el plano visible del colonialismo. Quijano des-cubrió el plano invisible de la colonialildad, por debajo de los colonialismo modernos/ imperiales de Europa. Así, las investigaciones de Quijano condujeron a la fundación del proyecto modernidad/colonialidad/descolonialildad, en vez de conducir a un centro con el nombre de algún conocido investigador europeo.

La genealogía de Quijano es una ruptura epistémico-espacial. La de Wallerstein es un cambio de paradigma o, quizás, de episteme, en la cronología del pensamiento occidental. Wallerstein introduce un cambio en el contenido de la conversación. Quijano contribuye a cambiar los términos de la conversación, que se habían iniciado ya en la colonia, y se manifestó en intelectuales indígenas como Guamán Poma de Ayala y afro-caribeños, como Ottobah Cugoano. En el siglo XIX surgieron pensadores de ruptura en la ethno-clase criollo-mestiza, como Francisco Bilbao en Chile y José Carlos Mariátegui en Perú. Quijano arraigó en el legado de Mariátequi, en vez de hacerlo en Braudel. Ambos, Quijano y Wallerstein, coinciden, no obstante, en un punto capital: que no fue el "descubrimiento" lo que integró América a una existente economía capitalista. Por el contrario, la economía capitalista, como la conocemos hoy día, no pudo existir sin el "descubrimiento y conquista de América". La apropiación masiva de la tierra, la explotación masiva del trabajo, y la producción de materias primas en una nueva escala para el mercado global, fue posible con le emergencia de "América" en el horizonte europeo. La misma idea de modernidad, fue inventada por un relato en el cual el surgimiento de Europa fue articulado en un doble frente: separada de la dad Media, como eje temporal, y separada de América, donde se encontraban los bárbaros, como eje espacial. A partir de este punto en común, Wallerstein y Quijano transitan diferentes caminos. Wallerstein hacia el capitalismo histórico; Quijano hacia la formación y transformación del patrón colonial de poder. Para Wallerstein, el capitalismo histórico tiene una historia en sí mismo. Para Quijano, el capitalismo es sólo una esfera de la matriz o patrón colonial de poder (como lo veremos en el párrafo siguiente): la esfera del control imperial de la economía, sobre la cual se teje la narrativa triunfante de la modernidad y la lógica oscura de la colonialidad.

Veamos este aspecto más de cerca. ¿El "capitalismo" cómo se relaciona e interactúa con la retórica de la modernidad y la lógica de colonialidad; y con la matriz colonial de poder? Quijano (1990, 1995, 2000) ha estado investigando la formación de la matriz colonial de poder en cuatro diferentes y mutuamente articulados dominios:

1) La privatización y la explotación de la tierra y la explotación de la mano de obra.

2) El control de la autoridad (virreinatos, estados coloniales, estructura militar)

3) El control del género y la sexualidad (la familia cristiana, y valores y conductas sexuales y de género)

4) El control de la subjetividad (la fe cristiana, la idea secular de sujeto y ciudadano) y el conocimiento (los principios de la Teología estructurando todas las formas de conocimiento abarcadas en el Trivium y el Quadrivium; la filosofía secular y el concepto de Razón estructurando las ciencias humanas y naturales y el conocimiento práctico de las escuelas de profesionales; ejemplo. Derecho, Medicina, en el conflicto de las facultades de Kant).

A instancias de Edgardo Lander[62] (miembro del colectivo modernidad/colonialidad) y sus investigaciones sobre la propiedad

[62] Ver "Eurocentrism, Modern Knoweldge and the "Natural" Order of Global Capital, in Nepantla, 2202, http://muse.jhu.edu/journals/nepantla/v003/3.2lander.html; Vandana Shiva, "The disappeared knoweldge system", http://muse.jhu.edu/journals/nepantla/v003/3.2lander.html. For the "transition" in Western subjectivity and history of ideas, between Christian and secular view of nature, see Walter Mignlo "Commentary" a la traducción en inglés del libro de José de Acosta, *Historia Natural y Moral de las Indias*, Duke University Press, 2002. Ver la revision de Daniel T. Reff, http://muse.jhu.edu/journals/anthropological_quarterly/v076/76.3reff.pdf.

intelectual, como así también las investigaciones y argumentos de Vandana Shiva, se agregó un quinto dominio:

5) El control de la naturaleza y los recursos naturales, dominio que originalmente estaba incluido en el punto 1.

¿Cómo están interrelacionadas estas cinco esferas de la experiencia humana? Ellas están interrelacionadas a través del conocimiento (la justificación racional del orden del mundo), de la enunciación (el racismo y el patriarcado que subyace a la clase-étnica (Europeos blancos y cristianos) y a la composición genérica y preferencias sexuales de la elite que fundó y mantuvo cierto "orden del mundo" mediante el control del conocimiento. Ahora bien, mientras que en el siglo XVI los objetivos de la iglesia eran los de controlar las almas (y la cristiandad era reluctante a aceptar el interés por los bienes materiales), los intereses de la monarquía fueron los de imponer un orden administrativo-político y controlar la autoridad (sin dejar de interesarse, por cierto, en ganancias económicas). Fueron sobre todo los mercaderes, encomenderos y en el siglo XVII, propietarios (sobre todo ingleses y franceses) de tierras y esclavos,) que impulsaron prácticas económicas en las cuales las ganancias estaban por encima del valor de la vida humana (como lo atestigua la mercantilización de africanos esclavizados). Estas prácticas recibieron un tratamiento epistémico y racional, en las varias páginas poco leídas, que Adam Smith le dedica a las colonias ("On the colonies") en su obra clásica, *La Riqueza de las Naciones* (1776).

El orden número III.4 expuse los cinco niveles de la matriz colonial. Cada uno de ellos están entrelazados con los otros y ninguno puede entenderse aisladamente sin entender los otros. Qué es lo que los enlaza? La enunciación: la clasificación racial y el orden normativo patriarcal, Es así que, en última instancia, es en la enunciación y control del conocimiento que la matriz colonial se

entrelaza, se mantiene y se transforma. Esto es, en la esfera de la subjetividad y la racionalización de la enunciación en la cual los sujetos forman comunidades de intereses y creencias en principios epistemológicos mediante los cuales "racionalizan lo irracional", como bien lo mostró Frantz Hinkelammert.[63] Los cinco dominios forman la estructura particular que la conjunción de conocimiento y capital asumió en del siglo XVI en adelante. ¿Cómo? *El control del conocimiento en la cristiandad occidental pertenecía a los hombres cristianos, lo que significa que el mundo, para ellos, era mundo sólo desde la perspectiva occidental cristiana de los hombres.* Había "diversidad" en el cristianismo, por supuesto, no sólo entre católicos y protestantes sino también entre franciscanos, dominicos, jesuitas, evangelista, etc. Sin embargo, todos se reconocen a sí mismos como cristianos y, mejor aún, como cristianos occidentales (es decir, aquellos sin mucha interacción con la iglesia ortodoxa, el prelado de Bizancio y de los cristianos orientales). Hubo, por supuesto, numerosas y destacadas monjas, en España y en el Nuevo Mundo, que al igual que Sor Juana, fueron intelectuales interesadas en los principios del conocimiento. Sor Juana, sin embargo, es un buen ejemplo de una mujer que fue castigada por entrar en la casa del conocimiento que "pertenecía" a los hombres (los tutores directos en la tierra del conocimiento de Dios). Como demuestra su rechazo, no había espacio en la casa del conocimiento occidental para las mujeres ni en Europa (o si había espacio era escueto, como lo atestigua Santa Teresa de Jesús) ni en el Nuevo Mundo. Y el espacio era reducido también para los hombres criollos o mestizos en el Nuevo Mundo, en relación al dominio y control epistémico que mantenía la clase-étnica de letrados europeos Del mismo modo, cuando los

[63] "La irracionalidad de lo racionalizado. Comentarios metodológicos sobre la racionalidad instrumental y su totalización", en *El Sujeto y la Ley. El retorno del sujeto reprimido.* Caracas: El perro y la rana, 2006, 29-74.

moros fueron expulsados de la Península Ibérica, el conocimiento islámico fue prohibido de la casa del conocimiento cristiano. He mostrado un revelador ejemplo en el caso de la *Historia Moral y Natural de las Indias* de José de Acosta[64]. En 1590, cuando publicó el libro, todo el conocimiento alcanzado por los cristianos occidentales (en y a través de Italia y España desde el siglo VII), el saber acumulado en la filosofía árabo-islámica, de la cual se nutrió occidente, fue ignorado y prohibida entrada en la casa occidental y cristiana de los conocimientos. Sólo el griego o el latín y las lenguas de sus hijos cristianos occidentales (italiano, español, portugués, francés y alemán y el Inglés como los heredero anglosajones del Sacro Imperio Romano a través de Alemania) podían hablar de conocimiento. De modo que, el hebreo, junto con los judíos que fueron expulsados de España y en comparación con los indios, y árabes perdieron su residencia en la casa del conocimiento. Así, los judíos crearon una genealogía que se mantiene hasta hoy: la de los expulsados epistémicos.

Como los individuos de la etno-clase que controlaba el conocimiento eran blancos y cristianos, un concepto de raza surgió de la intersección de la fe, el conocimiento y el color de la piel. En España, el concepto de racismo religioso justificó la expulsión de Moros y judíos. En el Nuevo Mundo, la aparición de los "indios" (personas que hablan multitud de idiomas entre ellos aymará, quechua, guaraní, náhuatl, varios dialectos de raíces mayas, disecados y clasificados desde el siglo XIX por lingüistas occidentales), creó una crisis en los conocimientos cristianos en cuanto a ¿qué clase de "ser" los "indios" tendría en la cadena cristiana de los seres? Dado que los indígenas de las Indias Occidentales no se ajustaban al modelo normalizado establecido por los hombres blancos cristianos y no te-

[64] José de Acosta, *Natural and Moral History of the Indies* . Traducido al francés por López-Morilla; editado por Jane E. Mangan, con introducción y comentario de Walter D. Mignolo. Durham: Duke University Press, 2003.

nían la legitimidad para clasificar a las personas de todo el mundo, fueron declarados inferiores por quienes tenían la autoridad para determinar quien era qué. Hubo defensores de la «humanidad» de los indios entre los españoles, como se ha señalado anteriormente, pero, en general, el reconocimiento de su inferioridad fue compartido. La conclusión se justifica por el hecho de que, entre otras cosas, los indios no tenían "religiones" y fueran cuales fueran sus creencias, eran consideradas obras del diablo. Por otra parte, no tenían escritura alfabética por lo que fueron considerados pueblos sin historia[65]. Rasgos "superficiales" se convirtieron en los marcadores visibles de inferioridad, el más evidente, que es un color de la piel, contrastaba con la piel pálida de la mayoría de los españoles, en su mayoría misioneros y soldados de pelo rojo como Hernán Cortés.

En el Nuevo Mundo, entonces, el racismo fue una operación epistémica que institucionalizó la inferioridad de los indios y, posteriormente, justificó la violencia genocida, como señala Dussel, y la explotación de mano de obra, como subrayó Quijano. La raza fue, en las colonias y antes de la revolución industrial, lo que se convirtió en clase después de la revolución industrial en Europa. La implantación de la *encomienda* (una institución económica que los españoles habían implementado mientras empujaban a los moros hacia el sur, expropiando sus tierras) es una de las estructuras iniciales tantos de la apropiación de la tierra como de la explotación de mano de obra: el *encomendero* recibía en "donación" de parte del Rey un pedazo de tierra y un número significativo de trabajadores indios como siervos y esclavos. La segunda estructura económica fundamental más prominente entre los británicos, franceses y holandeses, fue la *plantación* en el Caribe amplio (hoy de San Salvador de Bahía, en Brasil, a Charlestown hoy Carolina del Sur, incluyendo

[65] Mignolo, *The Darker Side of the Renaissance, op.cit,* capítulos 3 y 4.

por supuesto todas las islas del Caribe). La violencia genocida que causó la muerte de millones de pueblos indígenas y creó la necesidad de una renovada fuerza de trabajo generó, como sabemos, el masivo comercio de esclavos africanos de Negro, muchos de ellos musulmanes, pero de piel más oscura en comparación con los indios y el Musulmanes Norte de África que fueron expulsados de España. De este modo, el conocimiento articuló las cinco esferas de la vida social de dos maneras, en términos de la fe y la complexión física. Quienquiera no se adecuara a los estándares religiosos y a las normas morales establecidas por el cristianismo, en términos de físicos y fe, era lanzado fuera de los límites de la humanidad. Una vez que las personas fueron clasificas, se ubicaron en una genealogía de los seres, una casta, que es el término utilizado en el siglo XV y que lentamente se fue traduciendo en Raza[66].

De este modo, el racismo y la colonialidad del ser son una y la misma operación cognitiva arraigada en el plano filosófico en la matriz colonial del poder. La matriz colonial de poder da una profundidad histórica y una consistencia lógica a la noción de *damnés*, que cultivó Fanon como un concepto teórico basado en la historia de la matriz colonial del poder. La clasificación racial que constituye el mundo moderno/colonial (a través de las diferencias imperial y colonial) tuvo en la teología y la teopolítica del conocimiento su fundación histórica y epistémica. La versión secular de finales del siglo XVIII y principios siglo XIX fue simplemente una traducción, como he tratado de mostrar, de la teopolítica en la egopolítica (la filosofía y la ciencia seculares) del conocimiento como el horizon-

[66] Ver Walter Mignolo, "Islamophobia/Hispanophobia. The (Re) Configuration of the Racial Imperial/Colonial Matrix, 2006. http://www.okcir.com/Articles%20V%201/WalterMignolo-FM.pdf; Santiago Castro-Gómez, *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada* (1750-1816). Bogotá: Instituto Pensar, 2005.

te final de conocimiento. Uno puede preguntarse, por ejemplo, que pensarían en el mundo islámico, en China o en India, ya que la clasificación racial en Occidente estaba siendo elaborada desde el siglo XVI. Lo más probable es que no fueran conscientes de que *estaban siendo clasificados y el consecuente papel que tendrían en el orden de cosas que estaba siendo articulado en las estructuras occidentales, los principios y las instituciones del conocimiento.* A finales del siglo XX, sin embargo, todo el mundo responde de una u otra forma a la clasificación racial es global. [67].

Dejemos el conocimiento de lado por el momento y exploraremos el segundo elemento fundamental de la matriz colonial del poder: el orden económico, del capital más que del capitalismo sino el capital. "Capitalismo" en el sentido actual es el vocablo empleado tanto por liberales, marxista y también teólogos de la liberación. En cambio, del otro lado de la epistemología eurocentrada, "matriz colonial de poder" es la expresión que engloba el orden moderno del mundo desde las experiencias de quienes reciben los diseños imperiales (los lugares que fueron puesto en posición de "recibir" la expansión occidental)—esto es, la matriz colonial de poder es el concepto clave de la opción descolonial que aquí estoy elaborando.

He mencionado, más arriba, la tesis de Quijano y Wallerstein de que el capitalismo como lo conocemos hoy surgió y se materializó con el "descubrimiento y conquista" de América. El vocabulario de "conquista" en el lenguaje de la retórica de la modernidad se convierte en el vocabulario de "apropiación de la tierra y la explotación de la mano de obra" en la lógica de colonialidad. Hay dos nombres

[67] La anécdota interesante de la candidata boliviana a Miss Universo, de Santa Cruz (El Nacional, The Economist), es reveladora el hecho de que el racismo y la matriz colonial del poder persisten en Bolivia después de 500 años, ahora integrada a lo nuevo por medio la violencia racial generada por la economía de mercado. (Amy Chua,, *The World…op cit*)

claves utilizados en este apartado: el capital y el capitalismo. Capital remite a los recursos (la posesión de la tierra, edificios, herramientas, dinero) necesarios para la producción y distribución de los productos básicos, así como para las intervenciones políticas en el control de la autoridad (como es hoy de nuevo claro). El capitalismo, en cambio, refiere a una filosofía que es base de un tipo particular de estructura económica. Puede que no sea redundante insistir en que la economía (del griego *oikos*) es un término que remite a una estructura social-familiar compleja (como *el ayllu* aymara-quechua en los andes y el *calpulli* en la genealogía del pesamiento mesoamericano), mientras que "economía capitalista" denota un tipo específico de estructura económica que hoy, bajo el neoliberalismo, se ha propagado en todo el mundo.[68] "Capital", paradójicamente, no se debe confundir con "economía capitalista" en el sentido de que otras estructuras económicas podrían prever que el "capital" (como componente de la estructura económica) no fuese la pieza central, el objeto del deseo y trascendente punto de referencia. Bajo este punto de vista, la obra canónica de Karl Marx, *El Capital*, es sobre el capitalismo más que sobre el capital.

Dejar claro la distinción entre capital y capitalismo nos ayudará a salir de la trampa de la modernidad en la cual el propio Marx fue capturado (por ejemplo, la idea de progreso y la necesidad de la revolución burguesa para pasar a la siguiente etapa de progre-

[68] Una explicación de la diferencia por un investigador e intelectual aymara se encuentra en dos capítulos de Simón Yampara Huarachi, "Économía'communitaria aymara" y "La sociedad aymara: Sistemas y estructuras sociales de los Andes", en *La cosmovisión Aymara*, editado por Hans Van den Berg y Norbert Schiffers, La Paz: Hisbol, 1992, págs. 142-186 y 221-240. La diferencia en los dos tipos de economía (y seguro se encuentran otros tipos de economía no-occidental en otras regiones e historias del planeta) fue explicada también por John Murra, entno-hitoriador rumano residente en Estados Unidos, notado por sus investigaciones en la región Andina, en el capítulo Economía Andina, en *El mundo Andino. Población, medio ambiente y economía*. Lima: Pontificia Universidad, 2002, págs. 235-372.

so, la revolución socialista). La retórica de la modernidad oculta y mantiene en “secreto” la matriz colonial de poder . Toda la literatura sobre la "transición del feudalismo al capitalismo" en la historia de Europa fue, en los años sesenta, transportada con el fin de comprender la transición del feudalismo en América del Sur y el Caribe. La noción de continuidad de la historia impedía ver la ruptura espacial e histórico-estructural introducida por la expansión colonial. La aplicación de esta tesis en América Latina era absurda, por supuesto, y no funcionó por el simple hecho de que no había "feudalismo europeo" en el Tawantinsuyu y Anáhuac cuando llegaron los españoles. La concepción de la matriz colonial muestra el eurocentrismo y las limitaciones de tales debates, que fueron en su tiempo ya criticados por los historiadores de la economía que estaban prestando más atención a la economía colonial en las minas de Potosí, que a la transición en Europa del feudalismo al capitalismo (Enrique Tandeter, Sempat Asadurian, Juan Carlos Garavaglia).

Imaginemos como lucía la "historia mundial" en la segunda mitad del siglo XV. En Europa, Venecia, Florencia y Génova se habían constituido ya en fuertes centros en el mercado del Mediterráneo, manteniendo comercio con Fez, Egipto y Tombuctú en África del Norte, Bagdad, en lo que hoy es el Medio Oriente y con la India y China en Asia. Los portugueses, por otro lado, estaban ocupados en el establecimiento de contactos comerciales con las costas de África y el Océano Índico, por no hablar de su presencia en el Mediterráneo. Fuertes actividades comerciales fueron transformando, desde dentro, la estructura de la cristiandad occidental post-imperio romano, que se convertiría en "la Europa moderna". Entremos ahora, en "el descubrimiento y la conquista de América." Pensemos como, según hemos mencionado, el surgimiento de los circuitos comerciales del Atlántico que comenzaron a desplazar la relevancia financiera y comercial de Venecia, Génova y Florencia. Sevilla y Lisboa

emergieron como los puertos y centros comerciales del Atlántico. Y poco después lo será Amsterdam. En cuestión de pocas décadas, vastas extensiones de tierras y la posibilidad de explotación masiva de mano de obra para producir productos básicos destinados a un mercado globalizado se ofrecen a los europeos de la costa atlántica, España, Portugal, Holanda, Francia, e Inglaterra. El capital social necesario para organizar el trabajo, producción y distribución, y la apropiación de la tierra *aumentó enormemente el tamaño y el poder del capital*. Fue la tierra, más que el dinero, la que hizo posible el salto cualitativo de la economía mercantil a la economía capitalista mercantil. "Capitalista" aquí significa que una teoría del capitalismo comenzó a surgir de los cambios en la escala de las prácticas económicas, que más tarde será articulada, en el siglo XVIII, con los fisiócratas en Francia y con Adam Smith en Inglaterra. De este modo, la historia de "la transición del feudalismo" al capitalismo dependerá de si se cuenta la historia desde la perspectiva de Europa por sí sola o si se asume que en el período de tiempo comprendido entre el siglo XII y el XVIII también hubo "un mundo" más allá de la parte europea del Imperio Romano. Es decir, depende de si se cree que la historia de Europa es la historia del mundo o si se recuerda que la historia de Europa es aproximadamente una quinta parte de la historia del mundo y que la historia de la expansión europea transformó tanto las colonias, y los centros que no serían colonias pero que fueron afectados (China, Japón), como transformó a Europa. La modernidad es en realidad, *transmodernidad* (en la concepción de Dussel), *transmodernidad histórica* en la que se está fundando *la transmodernidad decolonial del futuro.*

Para entender la *historia de la transmodernidad* (que es la historia de la cual la matriz colonial de poder es su estructura básica) preguntemos: ¿Qué estaba pasando en todo el planeta, pregunto de nuevo, entre el siglo XII y el XVIII de la era cristiana (permíta-

seme, por simplicidad, a utilizar el calendario cristiano)? Tenemos que elegir entre Historia I e Historia II y así decidir si aceptamos la descripción de la "transición del feudalismo al capitalismo" en la Historia I o si la revelamos como un espejismo desde la perspectiva de la Historia II (transmoderna y descolonial).

Historia I: El Renacimiento se inicia en 1453, fecha de la caída de Constantinopla a mano los turcos, una derrota para el mundo cristiano que tiene mucho que ver con la energía que desata en el "renacer" de Europa. Vemos así que el "renacimiento" surge de, por lo menos, tres con-fluencias: la marginalidad de los cristianos occidentales tanto con respecto a la cristiandad originaria como del resto la *eicumene*, el planeta conocido hasta finales del siglo XV; la toma de Constantinopla por los turcos y la acumulación de capital comercial y financiero en Venecia, Génova y Florencia. Colón necesitado por la búsqueda una nueva ruta para el Oriente, con el "camino bloqueado" por los turcos tras la conquista de Constantinopla, abrió en su lugar el Nuevo Mundo para la exploración y conquista. Los genoveses prestaron capital a los reyes de Castilla. Por lo tanto, desde un punto de vista político y económico, los límites noroeste y oeste del mediterráneo comenzaron a ver un florecimiento en el sector del comercio y un conjunto de transformaciones políticas, que acrecentaron el cambio intelectual y subjetivo que se estaba produciendo en Europa desde los siglos XII y XIII/ Como hemos mencionado, las ciudades-estados italianas en el Mediterráneo, así como las portuguesas, eran importantes centros comerciales y una nueva clase de comerciantes que está ganando más fuerza sobre los poderes de los señores feudales y de la Iglesia que gobernó durante "oscura, Edad Media" (desde la caída de Roma en 426 hasta la caída de Constantinopla en 1453). De acuerdo a la Historia I, el renacimiento fue, políticamente, un período en el que los nuevos estados-naciones rivalizaron entre sí para adquirir reservas de oro

(Italia, Portugal, España, Holanda, Francia, Inglaterra estuvieron entre las naciones), a través de las expediciones de exploración al Nuevo Mundo, de la conquista, o del comercio de exportación. Los intereses mercantiles de los comerciantes se alinearon con el soberano para aplicar políticas que prometieron el éxito en la adquisición del tesoro nacional, siendo la era del mercantilismo el producto de su simbiosis. Este período será puesto en crisis por mercaderes y banqueros ingleses que abrirán la nueva etapa de la economía: la economía del libre-cambio, que celebrará Adam Smith un siglo después.. En esta historia tiene sentido hablar de la transición del feudalismo al capitalismo como el "big-bang" de la historia humana que prepara su segundo momento, la revolución industrial.

Historia II: La cristiandad fue, en el siglo XV, uno de los siete u ocho grandes circuitos comerciales que existían en el momento y era, relativamente, marginal en la economía de comercio mundial, como Abu-Lughod (1982) demostró en su debate con el momento histórico que precedió a la hegemonía europea. La aparición de un "Nuevo Mundo", junto con la reforma protestante facilitó la traducción de la cristiandad occidental en Europa, uno de los cuatro continentes. El repentino crecimiento de la economía europea tuvo como contrapartida, la formación de nuevas sociedades en las que la masiva apropiación de tierras creó las condiciones para la emigración europea y la creación de virreinatos y de “nuevas” Europas (Nuevas Españas y Nuevas Inglaterras), la destrucción de civilizaciones existentes, y la destrucción de comunidades africanas mediante la captura y el transporte de africanos esclavizados que sustituyeron la fuerza de trabajo perdida por la muerte masiva de los pueblos indígenas. De la violencia genocida de los comerciantes europeos; de la misión salvadora de la iglesia, que a veces contribuyó al genocidio y otras veces luchó contra él; de la intervención y afirmación de monarquía europeas (Inglaterra, Francia) que envidiaban

y querían participar en el botín Ibérico y de estados "emergentes" (Holanda) que también quería compartir el botín indiano, un nuevo tipo de sociedad surgió de las ruinas de la primera ola de la expansión colonial en las Américas. La Historia II nos provee con las pistas que nos conducen a la formación de la matriz colonial de poder y hacia las piezas que faltan de la historia desaparecida cuando el renacimiento europeo se describe, solamente, como el interior de la historia de Europa y no como parte de un gran relato global que incluye las perturbaciones preexistente en las sociedades de África y las Américas, así como eventos simultáneos en el mundo árabe. Por aquí empieza la historia de la transmodernidad que es ya una versión descolonial de la Historia I.

Lo que prevaleció, en cambio, fue una historia parcial (la Historia I) celebrando el descubrimiento y la conquista europea como triunfos. Francisco de Gómara seguido por Adam Smith y Karl Marx, coincidieron en subrayar el descubrimiento de América como uno de los mayores acontecimientos de la historia de la humanidad. A pesar de que el caso era el mismo, de Gómara tenía motivos religiosos para la celebración, mientras que los de Smith y Marx eran económicos. Gómara "con-formó" la narrativa del en el marco de la teopolítica del conocimiento, mientras que Smith y Marx la enmarcaron en la egopolítica. Smith, quien narró retrospectivamente –contrario a Gómara, envuelto en el acontecer– desde la perspectiva del siglo XVIII, cuando las mentes europeas estaban ya en condición de juntar "capital" y "conocimiento" para dar lugar a la conceptualización del "capitalismo" y al surgimiento del discurso de la "economía política." Como se ha descrito anteriormente, la matriz colonial de poder estaba en esos siglos en proceso de formación. Así, capitalismo puede significar dos cosas: en la Historia I se llama capitalismo lo que en la Historia II se describe como matriz colonial de poder. Capital en la Historia II es una de las esferas de la matriz colonial,

la esfera del control de la economía. Hoy el relato conservador y violento de promoción de la guerra y el libre comercio para ampliar el mundo occidental, identificado como neo-liberalismo y globalilzación neo-liberal, continúa reproduciendo hoy la matriz colonial de poder, como hemos visto en la ocupación militar de Afganistán e Irak y en América Latina a través de la aplicación de los tratados de libre comercio de las Américas; de las bases militares de Manta, del tratado Puebla-Panamá. En esta genealogía, aunque crítico del capitalismo que celebrara Smith (e indirectamente el imperio), Marx se mantiene dentro de la macro-narrativa de la Historia I; ve el colonialismo como una etapa necesaria en la transición hacia el capitalismo, pero no ve la colonialidad, la cual revela lo inadecuado de su visión. La matriz colonia del poder crea una fractura en las macro-narrativas de la hegemonía imperial (Historia I) y da soporte al pensamiento y la opción descoloniales.

Así pues, si bien Gómora celebra el triunfo del cristianismo, Adam Smith del libre comercio (que está siendo refundado hoy por el neoliberalismo) y Marx ve en la acumulación original (o primitiva) como condición del capitalismo –el cual para él consecuencia y resultado de la revolución industrial[69]– Fanon y Mariátegui (como Eric Williams) hicieron de la colonialidad el centro de su crítica: no *el capital* sino la *colonialidad.* Al hacerlo, Fanon y Mariátegui abandonaron la geografía eurocentrada del conocimiento, enmarcada en la teopolítica y la egopolítica del conocimiento –la casa del sabe– en la que co-habitaron en distintos tiempos pero en el mismo espíritu Gómara, Smith y Marx y se fundaron (en el sentido histórico de la fundación, en el sentido de correr hacia algo y correr algo). Todos ellos asumieron una epistemología localizada (donde se cruzan las historias locales con diseños mundiales) en la teología y en la ego-

[69] Desarrollo más la idea en las palabras finales de la segunda edición de *The Darker Side of the Renaissance, op.cit.*

logía. Fanon, por el contrario, contribuyó al vuelco epistémico y a la formación descolonial de la geopolítica y de la corpo-política. La descolonización en el sentido de descolonialidad epistémica y opción descolonial, no tiene cabida en al teo y en la ego política del conocimiento. El pensar descolonial exige un vuelco epistémico y la afirmación del "ser donde se piensa" en lugar de "saber que se existe porque se piensa."

IV. PROLEGÓMENO A UNA GRAMÁTICA DE LA DESCOLONIALIDAD

IV. 1 La gramática de la descolonialidad está en proceso de construcción, en el planeta. El prolegómeno que presento aquí es el de una gramática, aquella que presupone la analítica de la modernidad/colonialidad explicada en las dos secciones anteriores.

Quiero avanzar ahora en la tesis de que la aparición de la geopolítica y la corpopolítica del conocimiento introduce una fractura en la hegemonía de la teopolítica y la egopolítica, los dos pilares para la colonización de las almas y las mentes, por un lado, de la formación de la subjetividad moderna (la auto-suficiencia y el éxito del individuo, de los estados y de las corporaciones por sobre los y las demás); por el otro, de una economía que en lugar de administrar la escasez racionaliza las ganancias a costa de vidas y bienestar humano. En la esfera del control de la autoridad (de las instituciones, partidos, organizaciones), tanto la variada gama de la derecha como la variada gama de la izquierda y de la variada gama de centro-izquierda y centro-derecha) se enmarcan en la teo- y la ego-política del conocimiento, desde el renacimiento a la ilustración y desde la ilustración a la actualidad. [70]

[70] Una lectura descolonial del magnífico ensayo de Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998,

Dado que ya he definido geopolítica, veamos lo que quiero decir con corpo-política. El estado monárquico del XVI y el siglo XVII operaba en el marco general de la teología cristiana. Con la separación de la "iglesia y el estado" tras las revoluciones burguesas, como he intentado explicar, el estado-nación, la epistemología "transitó" hacia la egopolítica del conocimiento. Esa "transición" está magistralmente explicada y retóricamente justificada, en la introducción del mismo Descartes a sus meditaciones sobre la filosofía primera. Tanto en la teopolítica como en la egopolítica, la inscripción corpográfica (esto es, la inserción de de la etnicidad racializada, del género y de la sexualidad patriarcalizada) se elude. Léanse si no las famosas auto-bio-grafías de Occidente con estas preguntas en mente. Paralela a la invisibilidad corporal del sujeto de la bio-grafía, está la ubicación geopolítica en el mundo moderno/imperial/colonial: la manera en que el sujeto se auto-inscribe en la matriz colonial de poder porque controla el conocimiento, o inscribe a los demás, en el proceso constante de racializarlos y patriarcalizarlos/las. La corpo-política del conocimiento es, en cambio, fundamental en todo proyecto descolonial. Fanon, por ejemplo, inscribe el cuerpo negro la disputa epistemológica dominada por el cuerpo blanco cuyos guardaespaldas son la teopolítica y la egopolítica del conocimiento. Fanon concluye sus reflexiones sobre la piel negra y las máscaras

---

iluminaría esta asersión. Tal lectura descolonial partiría de los tratados políticos descoloniales de Guamán Poma de Ayala y de Otobah Cugoano, por ejemplo (Walter Mignolo, "La opción descolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto y un caso", en *Vertientes Americanas del pensamiento de-colonial y resurgimiento de los pueblos indígenas y afro-latinos como sujetos políticos*), Heriberto Cairo-Carou y Walter Mignolo, editores. Madrid, 2008. Otras lecturas equivalentes se podrían hacer a partir de las teorías políticas de Sayyid Qutb. Ver, Rosanne L. Euben, *Enemy in the Mirror. Islamic Fundamentalism and the Limits of Modern Rationalism. A Work of Comparative Political Theory*, Princeton: Princeton University Press, 1999. Y tantas otras posibilidades que siguen bloqueadas por el mercadeo del libro y de las ideas que promueven la delicada mercancía del pensamiento único occidental.

blancas, con una plegaria que da en el traste con el cartesianismo. En vez de formular un *Pienso, luego existo* como afirmación absoluta de un principio de certeza, Fanon le ruega al cuerpo: "Cuerpo mío, haz de mi un hombre que siempre pregunta." [71]

Las reflexiones de Fanon materializan una conciencia-otra, un vuelco epistémico cuyo punto de apoyo no son los cambios en Europa a partir del siglo XII, sino la evaluación del "descubrimiento" a partir de la historia de la esclavitud africana vinculada a la Europa que se transformará en imperial a partir de sus colonias en el Nuevo Mundo. Para ello, él re-inscribe en el proceso del conocimiento las "cualidades secundarias" que tanto la teopolítica y la egopolítica del conocimiento suprimen cuando se separa el cuerpo del alma (teo) o el cuerpo de la mente (ego). La inscripción de Fanon no fue una inscripción general o universal en la subjetividad del sujeto moderno. Por el contrario, trajo de vuelta a la casa del conocimiento la subjetividad de los *damnés*, el sujeto negado difamado, aquel que ha sido un asunto que está fuera de las fronteras del conocimiento. Del mismo modo, los macro-relatos opuesto de los mestizos, como Mariátegui, quien era críticamente consciente en la década de 1920 de las consecuencias de formación de colonias en Indias Occidentales por parte del Imperio español y de los peligros de la nueva historia imperial de los Estados Unidos y su política hacia América Latina (cuyas consecuencias estamos presenciando hoy en día), trajo a la superficie que era deteriorado bajo la retórica de la modernidad.

La tesis propuesta en el último párrafo nos lleva, directamente, a la gramática de la descolonialidad. Ha llegado el momento, y el proceso ya está en marcha, para la re-escritura de la historia mundial desde la perspectiva y la conciencia crítica desde la colonialidad y

[71] Ver la traducción castellana de *Piel Negra, Máscaras Blancas*, publicada por editorial Akal, Madrid, 2009.

desde la corpopolítica y la geopolítica del conocimiento. Esto es, las múltiples Historias II, escritas desde distintos lugares del planeta, en el proceso de afirmación y "de ser donde se piensa". Parte del proyecto de *desprenderse* es, como Guamán Poma lo comprendió a principios del siglo XVII, la necesidad de escribir "Nuevas corónicas". Es decir, el pensar descolonial necesita de teorías críticas *que se desprendan* (aprovechando sus contribuciones) del punto al que la llevó Max Horkheimer, en la genealogía de la actividad crítica elaborada por Kant. La teoría crítica, en la formulación de Horkheimer mantiene el marco de la egopolítica del conocimiento. En consecuencia, el radicalismo de su posición debe entenderse en ese marco. Su concepto fundamental de la teoría no podía ofrecer más que un proyecto de "emancipación" (epistémica, política, ética, económico) en los parámetros categoriales de la modernidad. Para resumir la postura de Horkheimer en pocas palabras, la *teoría tradicional* estaba construida –según Horkheimer– sobre la base de hechos dados, en la aceptación empírica, por ejemplo, de la existencia de leyes en la naturaleza que la ciencia sólo tendría que descubrir. La *teoría crítica*, por otra parte, interrogaba –en la visión de Horkheimer– el supuesto de que la naturaleza está regida por "leyes", y también des-cubría las problemáticas consecuencias de tales premisas en y para una sociedad capitalista. La teoría crítica descolonial aspira, por lo tanto, al desprendimiento no sólo de la teoría tradicional sino también de la teoría críticas según Horkheimer. El desprendimiento conduce a teorías críticas descoloniales y a la pluri-versalidad no eurocentrada de un paradigma-otro[72]. Los paradigmas de conocimiento eurocéntricos (en sus teopolítica y egopolítica) han llegado a un punto en que sus propias premisas deberían aplicárseles a sí mismos, desde el repositorio de conceptos,

[72] Introduzco y desarrollo la idea de un "paradigma-otro" en el prefacio de la edición en español de *Historia locales/diseños globales…* Madrid, Akal 2003.

visiones y energías que fueron silenciados o ni siquiera reconocidos, durante la marcha triunfal del aparato conceptual occidental[73]. Si, entonces, paradigma hegemónico[74] eurocentrado moderno/colonial tiene que ser descolonizado, ¿cómo funciona la descolonización epistémica? ¿Cuál es/será su gramática (es decir, su vocabulario, sintaxis y semántica)? Existen al menos dos procedimientos aquí. Uno consiste en des-cubrir la parcialidad y las limitaciones de la teopolítica y la egopolítica del conocimiento y la comprensión. El otro es ofrecido por el crecimiento y la expansión de la geopolítica y la corpo-política del conocer y comprender. Conocer qué, comprender qué, y para qué, son las preguntas fundamentales del vuelco descolonial. Ambos son procesos de *desprendimiento*. No basta con denunciar el contenido de la retórica de la modernidad y su com-

[73] Permítaseme repetir lo que el lector no puede confundir por la vieja costumbre de pensar teniendo por sentado que Occidente es una geografía y un no idioma-memoria-aparato conceptual que penetraron directa o indirectamente miles de millones de conciencia en todo el mundo: en griego, latín y los seis lenguas imperiales moderno/coloniales europeas.

[74] Uso "eurocentrado" como término descriptivo, en gran medida en el sentido en el que Carl Schmitt describe como el "derecho internacional eurocentrado" que legalizó la masiva apropiación de tierras desde el siglo XVI, es decir, a lo que llama la "transición" de lo pre-global a la era global. Ver, Carl Schmitt, *The Nomos of the earth*. París: PUF, 2001. Schmitt análiza claramente el estado apropiación de la tierra que dio lugar a un sistema de derecho internacional totalmente eurocentrado. Su honestidad es loable, pero su opinión sigue siendo limitada a la perspectiva de la modernidad y a los intereses alemanes. La perspectiva de la *colonialidad* (independientemente de las preocupaciones Schmitt por la Alemania después de Hitler) y del interes en la *decolonialidad* son provistos por Siba N'Zatioula Grovogui, *Sovereigns, Quasi Soverigns and Africans*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996. Schmitt y Grovogui estarían de acuerdo en que la masiva apropiación de la tierra y el sistema de derecho internacional son una combinación poderosa de la Europa Imperial luego adoptada por EE.UU. La diferencia es que ambos ven el mismo fenómeno desde diferentes lados de la valla: Schmitt desde Alemania y la historia europea, Grovogui desde África y la historia africana. Así es como la *decolonialidad* comienza a trabajar no a través de diferentes interpretaciones de la misma perspectiva paradigmática, sino de un paradigma-otro.

plicidad con la lógica de la colonialidad. Este paso es necesario pero no suficiente. Para que la teoría crítica pueda corresponder con la descolonialidad (y devenir teoría crítica descolonial), la geografía e historia de "la razón" ya no puede ser mono-tópica. Por lo tanto, el primer paso en la gramática de la descolonialidad podría ser dado, utilizando una expresión procedente de los documentos de la Universidad Intercultural de los Pueblos Indígenas del Ecuador, mediante el "aprender a desaprender, para poder así re-aprender"[75]. Dussel y Fanon nos dan dos puntos de partida sólidos para hacerlo, el primero relacionado con la geopolítica epistémica y el segundo con la corpo-política epistémica.

Cuando la teoría crítica se convierte en crítica descolonial deviene pensamiento crítico de frontera y, al hacerlo, el vuelco epistémico[76] decolonial (la descolonización del saber y de ser) marca los limites eurocéntricos de la teoría crítica tal como la conocemos hoy, desde se primera versión en la Escuela de Frankfurt, y las posteriores post-estructuralistas (por ejemplo, Derrida) y post-modernistas (por ejemplo, Jameson). Vamos a ver cómo el vuelco descolonial funciona y por qué no puede ser subsumido como ruptura epistémica (Foucault) o cambio paradigmático (Kuhn) en el orden monotópico de la historia occidental de las ideas occidentales. El

[75] Luis Macas y Jorge García en una presentación oral de las metas y el currículo de la Universidad intercultural de los Pueblos y Naciones Indígenas del Ecuador. Universidad Andina Simón Bolívar, julio 2002. Para una mirada general ver: http://icci.nativeweb.org/boletin/19/macas.html La Universidad no es fenómeno aislado, esta ya conectada con la red de Pueblos Indígenas de las Américas. (http://www.aulaintercultural.org/breve.php3?id_ breve=184).

[76] Empleo "vuelco" en el sentido de "Pachakuti", un proceso de alteración radical del mundo indígena por la invasión del mundo europeo. Para los andinos, la conquista fue un *pachakuti*. Hoy al parecer estamos frente a un proceso similar de revertir el orden moderno/colonial que se creó a partir de la revolución colonial, experienciado como *pachakuti* por las poblaciones indígenas. En este sentido, el "vuelco descolonial" es también una radicalización del concepto de "liberación."

vuelco dsecolonial pertenece a otro espacio, a la energía epistémica y la falta de archivo que ha sido suplantado por el rumor de los desheredados o los condenados en la conceptualización de Fanon.

Dussel identificó en el "programa científico" de Marx, un cambio de contenido en la egopolítica del conocimiento para revelar, al contrario de A. Smith (cuya teoría de la economía política se enmarca dentro de la perspectiva y la conciencia de la burguesía), la lógica del capital desde la perspectiva de la fuerza de trabajo, es decir, el proletariado[77]. De este modo, Marx abrazó la perspectiva del proletariado, aunque no necesariamente su conciencia. La *conciencia de clase* en el pensamiento marxista (*cfr*. Luckacs) es *conciencia de clase media intelectual sobre la conciencia de clase obrera*. Marx, como judío-alemán (sus primeros escritos se dedicaron a la cuestión judía) pudo haber sentido la diferencia racial inscrita en su cuerpo y su persona. Tradujo la diferencia racial que hizo de los judíos los *damnés* en el interior de Europa, en la posición subalterna del proletariado como clase diferencial. Esta experiencia y subjetividad la

[77] Enrique Dussel "El pensamiento crítico de Marx" en *Hacia una filosofía política crítica*. Sevilla: Desclée de Brouwer, 2001, 279-303. Lo que Dussel apunta es que Marx utiliza el aparato conceptual de la ciencia para develar la vinculación entre trabajo como plus-valor y acumulación de capital. En mi argumento, equivale a decir que Marx dio a conocer la lógica de la colonialidad en Europa, cuando el capitalismo es rearticulado por la aparición de la revolución industrial y de una nueva clase social, el proletariado, que sustituye a la esclavitud masiva y a la servidumbre durante los siglos XVI y XVII. La idea de Dussel proviene de mirar la historia de Europa desde la perspectiva de las colonias y, en ese sentido, sustituye el "corte epistemológico" de Louis Althuser. Para Althusser, la ruptura de Marx fue traducir el discurso ideológico de la economía política en un discurso científico (ver E. Balibar, "De Bachelard a Althuser: El concepto de "corte epistemológico" en *La filosofía y las revoluciones científicas*. Teoría y Praxis. Proceedings of Mexican Second Nacional Congress of Philosophy. México: Editorial Grijalbo, 1979, 9-48). Si bien Althusser no se equivoca en lo que señala, lo que quiero subrayar es que Dussel destaca que Marx pertenece a un espacio epistémico diferente: el espacio de la decolonialidad más que del post-estructuralismo.

tradujo Marx-acorde con las demandas intelectuales de su tiempo, en análisis científico que explicara la lógica del capital en la opresión y explotación de los trabajadores. Es tal vez la herida colonial interior europea (los judío sujetos al colonialismo interno en Europa) la que le dió a Marx (y también a Spinoza y Freud) su borde crítico; un malestar y rabia que presuntamente les empujó a revelar lo que la burguesía cristiana y sus directos e indirectos ideólogos no veían o encubrían. Podríamos quizás describir estos procesos (Spinoza, Marx, Freud) como procesos de des-modernidad; procesos que quedaron cubiertos de nuevo en la conceptualización de la pos-modernidad. En su pensamiento crítico, todos ellos estaban arraigados en la construcción de memorias y subjetividades europeas y no estaban en condiciones de ver el paralelismo entre su situación y la herida colonial en su exterioridad (por ejemplo, los indios, africanos, árabes, musulmanes, etc.). En ese dominio específico, las investigaciones de Marx no se dirigían a la búsqueda de una verdad abstracta (y hegemónica), sino a una verdad que había sido ocultada por los clásicos (empezando por A. Smith) de la economía política. Donde Marx dio el paso en falso fue cuando tradujo sus análisis a la proyección del futuro y concibió la solución universal en la revolución internacional del proletariado. Operando en la egopolítica del conocimiento, Marx contribuyó a concebir la emancipación del proletariado a través de la exposición de la lógica del capital. Hasta este punto, Marx sigue siendo un contribuyente fundamental a la teoría crítica. Sin embargo, la emancipación en el sentido marxista, necesita ser subsumida en la liberación y en la descolonialidad en la medida en que la emancipación del proletariado en Europa, en Estados Unidos y aún en las colonias post-modernas (como Afganistán e Iraq, por ejemplo) no es un buen modelo de exportación. ¿Qué tipo de proletariado encontramos en Iraq y en Afghanistán?

Una observación similar puede hacerse con respecto al concepto de *multitud*, entendiendo multitud no como un nuevo proletariado, sino como una nueva clase trabajadora (Paul Virno, Michael Hardt y Antonio Negri). En otras palabras, la nueva y ampliada clase trabajadora no son sólo los oprimidos porque se trata de una clase obrera, sino porque la mayoría de los trabajadores más explotados pertenecen al grupo racial "equivocado" o el género "inferior" o, todavía, tienen preferencias sexuales "perniciosas" o en fin la religión o el idioma equivocado. A pesar de que hoy los blancos también son sometidos a normas similares de explotación, son la minoría cuantitativa de los trabajadores, por ejemplo, bajo condiciones reprobables en las fábricas que las multinacionales instalan en los países emergentes para abaratar costos. Aunque la estructura del capitalismo es diferente hoy, la organización racial y genérica de la mano de obra, está enmarcada en la constante actualización de la matriz colonial de poder. Es cierto que en el norte de Europa, cuando la revolución industrial se llevó a cabo, la raza no era una cuestión visible. La apropiación de tierras en las colonias fue justificada sin oposición legal de los indígenas que no conocían la legalidad en nombre de la cual se le quitaban las tierras. La explotación del trabajo y la esclavitud siguieron por el mismo camino: los africanos no conocían las leyes que se les aplicaba al capturarlos y esclavizarlos, para poder rebatir. De este modo, la clasificación social no se fundó en el rango económico, sino en la configuración racial y genérica. Ni los Incas ni todos los africanos capturados en África pertenecían a "la clase trabajadora", pero fueron explotados en el trabajo como esclavos y rebajados al rango de clases inferiores, porque se los consideró inferiores como seres humanos. Aislada Europa del Norte de la presencia de los moros, ligeramente empañada por esclavos negros africanos, y totalmente alejadas de la población indígena de la América, la diferencia "clase" se estableció en las poblaciones de blancos anglosajones protestantes. Hoy, sin embargo, es la inmigra-

ción la que cambia la demografía racial de los países industriales: la diferencia raza angustia hoy a los Europeos más que la diferencia clase. A su vez, las industrias van más allá de las fronteras nacionales (a México, China y las Filipinas), el racismo y la fundación de la matriz colonial del poder, regresan con venganza y ya no eclipsada, como lo fue por un corto periodo de tiempo cuando la diferencia "clase" era la única manera de comprender la explotación de mano de obra. Lo que está en juego, en última instancia, son las correspondencias entre raza, género y clase en el trabajo, ante la ley y en la sociedad civil. Aunque "clase" remite principalmente a las relaciones económicas entre los grupos sociales y está, por lo tanto, estrictamente relacionada con el control del trabajo en las esferas de la matriz colonial del poder, la "raza" remite principalmente a las relaciones subjetivas entre los grupos sociales y se relaciona con el control de los conocimientos y la subjetividad. "Género" por otra parte, está sobre-determinado por "raza" en la medida en que, en la matriz colonial de poder, una mujer blanca ocupa un lugar jerárquico, en toda la escala, que la mujer de color. De este modo, los proyectos de liberación y descolonización en el planeta hoy tienen por enemigo la matriz colonial del poder más que el capitalismo. La versión actual del capitalismo, la globalización neo-liberal, no es otra cosa que un manejo potente de la matriz colonial de poder.

Si Dussel nos ofreció una entrada a la teoría crítica en la escuela de Frankfurt, y a la gramática de la descolonialidad, Frantz Fanon y Gloria Anzaldúa nos ofrecen otra. El análisis que Dussel hizo de Marx fue un análisis enmarcado en la geo-política del conocer que Dussel planteó ya en su filosofía de la liberación. Por ello, para Dussel pensar la liberación del tercer mundo era tan importante como para Marx pensar la emancipación del proletariado. Haciéndose eco de la teoría de la dependencia, Dussel sugirió que los países dependientes son a los países (e instituciones, como el IMF), indus-

triales lo que el proletariado es a los dueños de las fábricas. Fanon y Anzaldúa nos sitúan en un terreno complementario. El de la corpo-política y, en esa esfera, la descolonización del ser y del saber. Ambos nos sugieren que la teoría crítica de Horkheimer quedó corta en relación a la corpo-política, la cual quedó tapada por la fuerza todavía existente de la egopolítica y el pensamiento de la modernidad eurocentrada. Fanon traza la frontera entre piel negra y máscaras blancas, y entre el Caribe negro, la Europa blanca y el Maghreb árabe, berber, islámico y judío. Anzaldúa lo hace, articulando el concepto de frontera entre México y Estados Unidos; entre la mujer de color y la mujer blanca; entre la mujer heterosexual y la mujer homosexual. Ambos, Anzaldúa y Fanon, mueven la epistemología al terreno del "desprendimiento." Fanon apunta, al igual que en el epígrafe al principio de este ensayo, hacia el necesario diagnóstico de la colonización epistémica (de las almas, de las mentes, de los espíritus, de los seres) y la lógica perversa de la colonialidad que, en sus propias palabras, distorsiona, desfigura y destruye (o tiende a marginar) todos los pasados que no el pasado de la versión eurocéntrica de la historia. Empecemos con la descripción, hecha por Fanon, de un pueblo colonizado en Argelia en *Los Condenados de la Tierra:*

> La ciudad a la que pertenecen los pueblos colonizados, o al menos la ciudad natal, la aldea Negra, la medina, la reserva, es un lugar de mala fama, poblada por hombres de mala reputación. Ellos nacieron allí, poco importa dónde o cómo. Se trata de un mundo sin espacio, los hombres viven allí uno encima del otro, y sus cabañas están construidas una arriba de la otra. La ciudad natal es una ciudad con hambre, hambre de pan, de carne, de zapatos de carbón, de luz […] [78]

> La originalidad del contexto colonial es que la realidad económica, la desigualdad y la enorme diferencia de modos de vida nunca llegan a en-

[78] *Los condenados de la tierra.* Traducción de J. Campos. México: Fondo de Cultura Económica, 1963, pág. 37.

> mascarar la realidad humana. Al examinar de cerca el contexto colonial, es evidente que lo parcela el racismo; con el hecho de pertenecer o no pertenecer a una o la otra raza; de tener o no acceso a la difusión de conocimientos. En las colonias la infraestructura económica es también una *superestructura*. *La causa es la consecuencia, eres rico porque eres blanco, eres blanco porque eres rico.* Este es el motivo por el cual, el análisis marxista siempre debe estar estirarse ligeramente cada vez que tiene que tratar con el *problema colonial* [79].

El problema no es un *problema de menor importancia.* Cuantitativamente, hay muchas más personas afectadas por el problema colonial que por los problemas modernos (por ejemplo, la revolución industrial). La revolución industrial, por ejemplo, se subsume en el problema colonial (y, lo vemos hoy, con el agregado de la revolución tecnológica), por consiguiente, se desplaza a la periferia. O puesto en otra perspectiva, la cantidad mayor de afectados en el planeta lo son no tanto como obreros sino como colonizados. El desempleo hoy en Estados Unidos y Europa ya no es un problema de clase solamente, sino de un problema racial, de la racialización si se quiere hasta del sector blanco. Racialización quiere decir: vidas desechables y so vidas desechables aquellas para las cuales no hay trabajo ni seguro social. Sin poner en cuestión la pertinencia y contribución de Marx y Horkheimer a la emancipación, sus ideas están limitadas por la experiencia histórica que las sostiene , de la misma manera que la Biblia y el Corán son pertinentes para los creyentes, pero no necesariamente para los no creyentes. Reemplazar los textos sagrados por los textos seculares no nos lleva a la descolonialidad, sino a nuevas categorías críticas imperialmente presentadas como universales. Uno de los beneficios de la secularización fue, precisamente, la "emancipación" de lo sagrado, en la medida en que lo sagrado se convirtió en un obstáculo para ciertos grupos sociales. Por esa

[79] *Ibid., pág. 47.*

razón es un contrasentido convertir en figuras sagradas a los autores y textos que tan brillantemente combatieron la sacralización y dedicaron sus energías a la emancipación de las personas tomadas como "rehenes" de las verdades sagradas. La secularización no es por sí misma un lugar seguro. Una disociación entre el estado y la iglesia no es un camino por recorrer, necesariamente, en el sentido de que esa disociación, como hemos sido testigos desde el 9/11 no es promesa o garantía de justicia, de democracia e igualdad. Al mismo tiempo, también sería incongruente con los principios de emancipación de la "modernidad" tomar la secularización como la sagrada verdad e imponerla, por la fuerza militar si fuera necesario, al laico en las sociedades que no tienen *necesariamente un problema* con dar prioridad a lo sagrado o en entretejer lo sagrado y lo secular, la Mezquita y el Estado. Una vez que traemos y geopolítica y la corpopolítica al ámbito del conocimiento y la comprensión, nos damos cuenta de que la modernidad laica tiene su propia geo- y corpo-política que no necesariamente coinciden con las necesidades, visiones y deseos de todos en el planeta; y así también que los nuevos proyectos (éticos, políticos, epistémico) en la modernidad laica que están siendo trascendidos por múltiples proyectos de descolonización epistémica fundamentados en la geopolítica y la corpo-política, en la descolonización del ser y del saber..

IV.2 Es precisamente en este punto que conceptualizar "la conciencia *de* la mestiza", como lo hace Anzaldúa en términos de género y raza, se convierte en la plataforma de otro proyecto descolonial que emana de las historias locales de los chicanos/as en los Estados Unidos, un proyecto que continúa y complementa los anteriores (Guamán Poma, Mahatma Gandhi, Frantz Fanon, Rigoberta Menchú). Tanto la corpopolítica (chicana, lesbiana) y la geopolítica (*la frontera* como perspectiva epistémica subalterna) del conocimiento son los mecanismos para profundizar y ampliar el vuelco descolonial.

Con frecuencia se mencionó críticamente que uno de los muchos problemas en la posición de Anzaldúa, es que ella cita (otros dirán, *sigue*) al filósofo mexicano pro-nazi José Vasconcelos. Y, por supuesto, los críticos bien señalaron, la senda de Vasconcelos es un camino equivocado a seguir. De hecho, Anzaldúa abre su capítulo crucial en "La conciencia de la mestiza. Hacia una nueva conciencia" con una cita de Vasconcelos. El capítulo comienza con un epígrafe: "Por la mujer de mi raza/hablará el espíritu", que es una manera de torcer la famosa sentencia de Vasconcelos, un pronunciamiento nacional en México, "Por mi raza hablará el espíritu." Anzaldúa cita a Vasconcelos después de este epígrafe mencionando que el prevé "una *raza mestiza, una MEZCLA de razas afines, una raza de color-la primera raza SINTESIS del globo".* Vasconcelos la llamó la raza cósmica, una quinta raza que abarca las cuatro grandes razas del mundo. Curiosamente, Vasconcelos se proponía la formación de la quinta punta del pentágono etno-racial como una fusión que trasciende las cuatro anteriores (blanco, africano, asiático, indígena). Para Vasconcelos, se trataba de una raza cósmica, una súper-raza humana que recuerda a Zaratustra. Sin embargo, la idea de Vasconcelos se enfrentó con dos dificultades. Unos cuarenta años después de su proyecto ideal, en México, el gobierno de los Estados Unidos, bajo la presidencia de Richard Nixon, propuso otra versión de la quinta punta del pentágono etno-racial: los hispanos. Y los hispanos, lejos de ser (o parte de) la raza cósmica, cayeron en la parte inferior de la escala; una suerte de "raza" subterránea. Huntington (ver más arriba) contribuyó recientemente a subrayar la clasificación de los "hispanos" que fueron visibilizados como tales bajo la presidencia de Richard Nixon[80]. El segundo golpe mortal para la raza cósmica, ocurrió en el interior de la historia Latina/o misma, en la obra de

[80] Samuel Huntington, *The Hispanic Challenge*, New York: Simon and Schuster, 2004.

Anzaldúa. Después de citar a Vasconcelos, precedido por el epígrafe que acabo de mencionar, Anzaldúa va a especificar que: "A partir de esta racialidad (refiriéndose a Vasconcelos) ideológica, cultural y biológica, de esta transversal polinización, una 'conciencia extraña' se encuentra actualmente puesta en escena: *una nueva conciencia mestiza, una conciencia de mujer*. Se trata de una conciencia de "frontera"[81]. El título del capítulo, recordemos, es "la conciencia *de* la Mestiza" y no, por ejemplo, "la conciencia mestiza". Mientras que Vasconcelos concebía la quinta raza como la refundación nacional de México, una quinta raza que se presupone es raza de hombres heterosexuales, Anzaldúa se desprende tanto de la conciencia nacional como la masculinidad heterosexual y afirma, "Por la mujer de mi raza hablará el espíritu."

Esta segunda expresión responde a la misma lógica que, por ejemplo, el estudio del antropólogo francés Jean-Loup Amselle en su concepto "lógica mestiza ", que es un "estudio" de la identidad en África y en otros lugares. Lo mismo puede decirse del etno-historiador francés, Serge Gruzinski, en su estudio de "la pensée métisse" (el pensamiento mestizo) que elabora sobre la base del México de siglo XVI/[82] Ambos, el de Amselle y el de Gruzinski, son importantes estudios disciplinarios que se mantienen dentro de la egopolítica del conocimiento que motivó la fundación de las ciencias sociales durante el siglo XIX en Europa. Al igual que en Vasconcelos, mestizaje e hibridés se celebran como fenómenos sociales "ahí fuera", pero ninguno de ellos deja que su marco epistémico se infecte y mezcle, como la sangre y la mente de los cuerpos que están ana-

[81] Gloria Anzaldúa, *Borderland/La Frontera. The New Mestiza,* San Francisco: Aunt –Lute, 1987, 7.

[82] Jean-Loup Amselle. *Mestizo Logics*. *Anthropology of Identity in Africa and Elsewhere*. Translated by Claudia Royal. Palo Alto: Stanford U.P., 1998; Serge Gruzinski, *La Pensée Métisse*. Paris: Fayard, 1999.

lizando. Las diferencias entre Vasconcelos, por un lado y Amselle y Gruzinski, por el otro, es que el primero celebra el" mestizaje" para mantener la pureza del discurso criollo nacional; mientras que el segundo, hace del mestizaje un objeto de estudio manteniendo intacta la pureza del discurso antropológico. Anzaldúa, por su parte, propone algunas cosas más y distintas. Mientras que Amselle y Gruzinski observan y describen un fenómeno social "allí, en la sociedad" manteniendo la homogeneidad de las disciplinas. Anzaldúa da la vuelta al plato, propone un vuelco epistémico. "La conciencia de la mestiza" cambia radicalmente la dirección del análisis e introduce una fractura en la egopolítica del conocimiento que sostiene el saber disciplinario Al hacerlo, tuerce la geografía de la razón hacia la corpo-política del conocer y al igual que Dussel en el ámbito de la geopolítica, desplaza la atención del enunciado a la enunciación, de lo conocido al acto mismo de conocer

¿Cuáles son las condiciones y las posibilidades para que la corpo-política del conocimiento pueda transformar el locus de enunciación y cambiar los términos de la conversación? ¿Y cómo es complementada por la geopolítica del conocimiento en la fractura de la hegemonía epistémica Occidental, de la teopolítica y de la egopolítica del conocimiento? Vamos a algunos detalles en las "problemáticas "declaraciones" formuladas por Anzaldúa:

> Creo que tenemos que permitir a los blancos ser nuestros aliados. Tenemos que, a través de nuestra literatura, arte, corridos y cuentos populares, compartir nuestra historia con ellos para establecer mutuous grupos de ayuda. *Big Mountain*, Navajos, de trabajador chicano en una granja o Nicaragüenses no deben dejar nadie fuera a causa de su temor racial e ignorancia. *Así, los blancos comperenderán que no nos están ayudando sino obedeciendo nuestro liderazgos..*

> No sólo individualmente, sino también como una entidad racial, tenemos que expresar nuestras necesidades. Tenemos que decir a la sociedad

> blanca: debéis aceptar el hecho de que los chicanos son diferentes, debéis reconocer vuestro rechazo y negación hacia nosotros. Necesitamos que nos confirmen que nos han considerado "menos" que humanos, que nos han robado nuestras tierras, nuestra personalidad, nuestra autoestima. Necesitamos que hagáis pública vuestra restitución que hacer pública la restitución: debéis decir que, para compensar vuestros complejos os esforzáis por mantener el poder sobre nosotros, borráis nuestra historia y nuestra experiencia porque os hace sentir culpable, pero vosotros preferís olvidar vuestros brutales actos[83].

En primer lugar, hay un insistente "nosotros" versus "ustedes" y "ellos" que podría molestar a quienes ven en Anzaldúa una manifestación de las políticas identitarias. Algunos, en este caso, preferirían un apelación más sutil, pasando por encima de quien es blanco, o marrón, o heterosexual u homosexual. Sólo para tomar un ejemplo que ponga en claro este problema, tomemos el *Manifiesto de Filosofía* Alain Baidiou ([1989], 1992) y contrastemos el manifiesto de Badiou con las corpo- y geopolítica en Anzaldúa y en Dussel. El contraste o comparación, aquí se justifica por el hecho de que las tres propuestas se dirigen a los verdaderos principios del conocimiento como filosofía (Dussel y Badiou) como "conciencia de la mestiza" (Anzaldúa); y todos sabemos que la "conciencia" ha sido un tema filosófico caliente de Descartes a Husserl, de Freud a Merleau-Ponty. Por lo tanto Badiou, descorazonado por a la crisis de la filosofía, escribió un "manifiesto" en defensa de ella. Veamos el primer párrafo:

> Las tradiciones filosóficas dominantes durante el siglo acuerdan en que la filosofía, como disciplina, ya no es realmente lo que solía ser. Hay que decir que la crítica de Carnap al no sentido de la metafísica es muy diferente del reclamo de Heiddegger por la superación de la metafísica. También es muy diferente del sueño marxista de una realización con-

[83] Anzaldúa, *op.cit*, pág. 108.

> creta de la filosofía. Muy diferente también de lo que Freud desprendió de la sistematicidad especulativa. Pero el hecho sigue siendo que la hermenéutica alemana como la filosofía analítica anglosajona, el marxismo revolucionario y la interpretación psicoanalítica concuerdan en declarar el "fin" de un milenario régimen de pensamiento. El problema no pasa de imaginar una *filosofía perenne* que se perpetúa a si misma.[84].

En el siguiente apartado Badiou comentará sobre Philippe Lacou-Labarthe, Jean-Francois Lyotard, Jacques Lacan, Jacques Derrida, etc. y para poner la "cuestión Judía" en consideración concluye proponiendo que si la filosofía *"es incapaz de conceptualizar el exterminio de los Judíos europeos, es por el hecho de que no es ni su deber ni que está entre sus poderes conceptualizarlo. Volver esta idea real depende de otro nivel de pensamiento.* (1992, 30)."

Para ser justos: no debemos pedir a la filosofía lo que la filosofía no puede entregar. Badiou habla de Emmanuel Levinas una vez, de paso, en página 67. Pero en comparación con Anzaldúa, el de Badiou es un párrafo para hacer un descanso. No hay división entre "nosotros" y "ellos"; la lista de filósofos que menciona Badiou son todos hombres europeos, algunos de ellos son Judíos algunos no lo son, pero todos son blancos. No hace distinciones entre Freud y Marx, por un lado, y Heiddegger y Carnap, por el otro, más allá de sus diferentes proyectos filosóficos. Y toma como natural y habida cuenta que la filosofía analítica es "identificada" con la tradición anglosajona y la hermenéutica con la tradición alemana. No hay un "nosotros" frente a "ellos", al parecer, porque no hay "ellos" sólo "nosotros". Dussel, por ejemplo, no puede evitar situar su propio proyecto filosófico en relación con "ellos" (los filósofos europeos) y Anzaldúa en relación con "ellos" los blancos anglosajones. Sin embargo, para Badiou, este no es un problema.

---

[84] Alain Badiou, *Manifesto for Philosophy*. Translated and edited by Norman Madarasz. New York: State University of New York, 1992, pág. 97.

Para ser justos: recordemos los problemas filosóficos para los filósofos africanos, muy distintos a los debates, preocupaciones y ansiedades de filósofos continentales.

Esta ampliación de los terrenos donde la geo- y la corpo-política del pensamiento toca a la cuestión filosofía y la filosofía continental queda expuesta en su geo y corpo-política disfrazada de universalidad egop-política, nos podría ayudar a entender el reclamo de Anzaldúa, en el primer párrafo citado arriba: "*Comprenderán que no nos están ayudando sino obedeciendo nuestro liderazgo."* Y añade en el párrafo siguiente "Tenemos que aceptar el hecho de que los chicanos son diferentes." No hay en Badiou la necesidad de referirse al "blanco anglosajón", como la hay en la conceptualización de Anzaldúa; tampoco hay necesidad de referirse a los hombres europeos o los filósofos (con la excepción de Levinas) y distinguirlos de "ustedes, la gente de color del Tercer mundo de nosotros (los hombres filósofos europeos). No hay necesidad en Badiou de proclamar algo semejante a Anzaldúa, "necesitamos que ustedes, gente de color del Tercer Mundo, acepten que los hombres-filósofos europeos somos diferentes". Si no hay necesidad de hacer esta afirmación es porque la universalidad del pensamiento asumido por los filósofos europeos es un pensamiento de hombres blancos (con la excepción de Levinas quien, en tanto judío, está teñido de color, y ese es también el color de su filosofía) y de sexo masculino . Por lo tanto, el planteamiento incisivo de Anzaldúa "no nos están ayudando a nosotros, sino siguiendo nuestro liderazgo", es la reivindicación básica que estableció la fundación de la geopolítica (por ejemplo, la perspectiva del Tercer Mundo) y la corpopolítica del conocimiento (por ejemplo, después conciencia de derechos civiles en Estados Unidos: las mujeres y los hombres de color, gays y lesbianas) desde una identidad basada en la política y no desde una política basada

en la identidad[85]. La gramática descolonial, el pensamiento crítico desconolonial, no puede prescindir de estos vuelcos de la razón.

IV.3 La gramática de la descolonialidad (la descolonización del ser y del saber, de la teoría política y económica) comienza en el momento en el que actores que habitan lenguas y subjetividades racializadas y negadas en su humanidad, toman conciencia de los efectos de la colonialidad del ser y del saber. La colonización del ser y del saber operó y opera desde arriba hacia abajo, desde el control de la autoridad (política) y de la economía. La descolonización del ser y del saber va desde abajo hacia arriba, de la sociedad civil activa y la sociedad política radical, hacia el control imperial de la autoridad y la economía. Es en este sentido que la gramática de la descoloniadad está funcionando, tiene que funcionar, desde abajo hacia arriba.

Esto quiere decir que la práctica de la liberación y descolonización empieza por reconocer, en primer lugar, que la colonización del saber y del ser ha consistido en utilizar el conocimiento imperial para reprimir las subjetividades –en eso consiste la colonialidad del ser y del saber.

Hoy más que nunca en la historia del mundo moderno/colonial el proceso se desplaza y cambia de dirección para construir estructuras de conocimiento que surgen de la experiencia de la humillación y marginalización; experiencias y humillaciones generadas por la puesta en marcha y la constante actualización de la matriz colonial

[85] Los vínculos inevitables entre la identidad y la epistemología (que normalmente ignora desde la perspectiva de las "epistemologíasblanca", macho y hembra, como si identidad y epistemología fueran cosas separadas, han sido clara y enérgicamente explorados por la filosofía analítica latina, Linda Alcoff, Ver "Identity Politics: North and South", documento debatido en el taller Shifting the Geo-graphy and the Bio-graphy of Knowledge", Center for Global Studies and the Humanities, Duke University, Feb., 2005.

de poder. Estas cuestiones no se resuelven con políticas públicas y generosidad. Se necesita el vuelco descolonial y a partir de él horizontes de vidas pluriversales más que universales. Esto es, horizontes de vida basados en la pluriversidad como proyecto universal. La teopolítica y la egopolítica del conocimiento están cumpliendo su ciclo, extremando los resultados y las consecuencias de su funcionamiento (por ejemplo, crisis financiera, crisis alimentaria, crisis del petróleo, crisis de occidente con el mundo árabe), que incluso la tecnología no podría ya rescatar. No es la tecnología en sí misma la que está en cuestión, sino más bien su ética: a saber, si la tecnología se emplea para beneficio de la humanidad o para beneficio del capital. Para contribuir a un mundo en el cual muchos mundos sean posibles, serán necesarios procesos de descolonización del saber y del ser que surgen y están surgiendo de la geo- y corpo-políticas del conocimiento. Para que la descolonización se vuelva operativa, será necesario crear alternativas A *la modernidad y a la civilización neoliberal.* El socialismo del siglo XXI difícilmente pueda –por todo lo dicho hasta aquí– ofrecer tal alternativa.

Dichas alternativas no son simples fantasías o la imaginación de otra utopía. La liberación y la descolonización están actualmente siendo enunciadas (en los escritos o de forma oral, por los movimientos sociales de toda índole; por intelectuales-activistas, por artistas-activistas, etcétera) desde núcleos de los espacios/tiempos (historias locales) que han sido marginalizados por las diferencias coloniales de espacio/tiempo. La negación de la coetaneidad, la invención del primitivo y del subdesarrollo, ocultó el hecho de que todos vivimos en el mismo tiempo cósmico, a la vez que en distintos ritmos histórico-temporales.

IV.4 Es ya el momento de volver al párrafo inicial de Quijano en el que plantea el siguiente argumento: la analítica de la retórica de la modernidad y de la lógica de la colonialidad es ya proceso de

descolonización del saber y del ser, y de desprendimiento. La gramática de la descolonidad se construye a partir de este momento inaugural.

¿Cómo proceder entonces? Quijano sugiere que el desprendimiento es tal con respecto a la modernidad/colonialidad y al eurocentrismo como fenómeno de control del conocimiento. Primero, como lo ha indicado nuestra discusión anterior, al mostrar que la retórica de la modernidad es una pantalla para operar en la lógica de la colonialidad, comienzan a liberarse categorías de pensamiento y formas de vida, silenciados, marginados o "robados" (la cuestión de la propiedad intelectual que permite a las industrias "apropiarse de conocimientos subalternizados" y transformarlos la producción de mercancías); y comienzan a liberarse también horizontes de vida eclipsados por el horizonte único de la modernidad sin fin. El cambio de horizonte de vida nos lleva en la dirección de lo que Dussel llama la *trans-modernidad*. Un objeción a esto podría residir en el hecho de que el desprendimiento decolonial no garantiza nada y podría ser tomado como una nueva versión del proyecto neoliberal en la medida en que nada escapa al mercado y que nada hay fuera de "la totalidad global neo liberal", "fuera del capital(ismo)", etcéteras.

Podemos contrarrestar esta objeción de tipo postmoderno (enmarcada obviamente en cosmología de la modernidad), explicando que no estoy reivindicando un *afuera* (la reinscripción de pensamientos y formas de vida subordinados) sino una *exterioridad* donde empieza a visibilizarse la diferencia entre "el espacio de la experiencia" y el "horizonte de expectativas"[86]. La diferencia entre

[86] Reinhart Koselleck*, Pasados futuros. Sobre la Semántica del Tiempo Histórico (Futures past. On the Semantic of Historical Time*) Cambridge: Harvard U.P., 1985, págs 270-280.

"el espacio de la experiencia" y el "horizonte de expectativas" no es aquello que, en la los argumentos de Reinhart Koselleck, está atado a la piel de los recuerdos y a las huellas de la historia europea; sino aquello que para Lewis Gordon, está inundado de recuerdos y huellas de la esclavitud en el Caribe, con sus consecuencias pasadas y actuales; o aquello que para Jacqueline Martínez, está sumergido en las memorias y huellas de los los chicanos y chicanas y en la homosexualidad. Los de Gordon y Martínez, son espacios de experiencias y horizontes de expectativas otros, en contraste con los de Koselleck. A partir de estas experiencias y expectativas que la *exterioridad* es el basamento del proyecto académico- político de la analítica de la modernidad/colonialidad. Y de la opción descolonial. Déjeme explicarlo.

Habermas se ha basado en Koselleck para afirmar una de las dimensiones de la modernidad, aquella relacionada con el tiempo. En su investigación de la historia conceptual, Reinhart Koselleck ha identificado y caracterizado "la conciencia de los tiempos modernos" en términos de una diferencia creciente entre "el espacio de la experiencia" y "el horizonte de expectativas".

Mi tesis, dice Koselleck, consiste en que en los tiempos modernos la diferencia entre experiencia y expectativa se ha expandido de manera creciente: para ser más preciso, entiendo que la modernidad está entendida primeramente como una edad nueva con respecto a los tiempos desde los cuales las expectativas se han ideo distanciando cada vez más de las experiencias previas".[87] Comentando este pasaje, Habermas agrega que:

> La orientación específica de la modernidad hacia el futuro toma cuerpo en la medida en que la modernización desplaza el viejo espacio de la

[87] *Pasados futuros. Sobre la Semántica del Tiempo Histórico (Futures past. On the Semantic of Historical Time*) Cambridge: Harvard U.P., 1985, pág. 276.

> experiencia de las formas de vida de los campesinos y de los artesanos; lo moviliza y lo devalúa en directivas que forjan expectativas. Aquellas experiencias tradicionales de generaciones previas están ahora reemplazadas por una suerte de experiencia del progreso que deposita en nuestro horizonte (todavía fijamente anclado en el pasado) una "nueva calidad histórica, sujeta a su substitución por concepciones utópicas".[88]

Si uno lee y piensa en las dos proposiciones desde el sentimiento, la experiencia, la existencia y la historia de Bolivia, desde China, Irán on Zimbawe, por ejemplo, en vez de leerlas y pensarlas desde Alemania o desde Europa, sospecho que uno no consideraría esas cuestiones y esos problemas como centrales, primero, y segundo, si uno presta atención al hecho de que tales cuestiones han sido puestas en la mesa por destacados pensadores alemanes, entonces uno tendrá que aceptar que la modernidad trae consigo la colonialidad del conocimiento: es decir, que la gente, en Bolivia, en Nigeria, en Argentina o en India debe pensar *desde la experiencia alemana, desde dónde Koselleck y Habermás están pensando*.

No obstante, debemos reconocer que "el tiempo se ha acelerado": los automóviles van más rápido, los aviones vuelan a un número increíble de kilómetros por hora, el internet ha reducido el espacio del planeta, y la post-modernidad (como época histórica) ha sido caracterizada por esta contracción del espacio-tiempo en las formas de vida. Uno debería sin embargo preguntarse si la gente en La paz, en Bolivia, está viviendo su vida como un espacio de experiencias que no está muy alejado del "horizonte de expectativas" de la gente de Munich, en Alemania. En este "muy alejado de" encontramos una trampa conceptual en la medida en que el sentido de la "modernidad" ha sido concebido como tal, justamente para producir la ilusión de que la gente que vive en el mundo contemporáneo

[88] Habermas, *op..cit.*, pág. 12

está "muy alejada la una de la otra en el tiempo" y no "viviendo en una dimensión histórica diferente". De nuevo: la negación de la coetaneidad va de la mano con el no reconocimiento de los diversos ritmos temporales.

En Munich, difícilmente se note ni se vea la colonialidad; a no ser que se haga un esfuerzo para verla. En Bolivia, en la Paz, la colonialidad se siente todo al tiempo, a lo largo del camino, en los huesos y en el aire: es difícil NO ver/sentir en La Paz que la modernidad reproduce constantemente la colonialidad. Esto significa que la retórica del progreso, de la salvación, de la tecnología y de la democracia va de la mano con la lógica y la práctica de la opresión, de la discriminación racial, de la concentración política del poder en las manos de la elite criolla/mestiza. En consecuencia, el auge de los movimientos sociales conducidos por lideres como Evo morales (los cocaleros) y Felipe Quispe (las comunidades aymaras) han ido dando un vuelco radical al "espacio de la experiencia" y al "horizonte de las expectativas", y el modo de vida de los bolivianos ha sido transformado desde sus raíces sociales por los acontecimientos de Octubre del 2003. Tomemos otro ejemplo. El Papa Juan Pablo II creció en una Polonia comunista. Cuando se volvió Papa, en 1980, uno de sus objetivos fue destronar el comunismo. La razón explícita para ello era la inclinación totalitaria del comunismo soviético. Y la razón menos explícita, que el comunismo es enemigo de la Iglesia, y por consecuencia una manifestación del Mal. Sin embargo, el giro interesante reside en que el Papa Juan Pablo II tenía una visión restringida y no pudo entender por qué la teología de la liberación en Brasil luchaba contra regímenes totalitarios que no eran comunistas. Es más, ¡el Papa Juan Pablo II se opuso a la teología de la liberación por su cercanía con el marxismo! Por todo ello, el espacio de la experiencia y el horizonte de las expectativas debieron ser reubicados dentro de las geopolíticas y corpo-políticas

del conocimiento y del entendimiento; a la luz de las diferencias imperiales y coloniales y, sobre todo, en el punto de encuentro de la retórica de la modernidad y la invisible lógica de la colonialidad. Esto es, el pensar descolonial emerge del reconocimiento de espacios de experiencias y horizontes de expectativas atravesados por la colonialidad.

Esos ejemplos nos confrontan con algunas decisiones acerca de la creación, la transformación y el uso de los conceptos. Es decir que nos enfrenta de lleno con la cuestión de la descolonialidad del saber y del ser con respecto a las formas en las que los espacios de la experiencia y el horizonte de las expectativas del mundo moderno (en la concepción de Koselleck y Habermas) se han ido con-fundiendo con la marcha de la historia y de la civilización en si mismas. Una de dichas decisiones consistiría en decir que los conceptos y las conceptualizaciones del mundo de la vida de la modernidad –puestas en marcha y argumentadas por Koselleck y Habermas– no son en realidad alemanas o europeas sino globales, tomando en cuenta que hoy, toda la población de la tierra ha sido tocada por la modernidad y transformó la aldea global, en palabras de Habermas, arriba citadas, en "la modernización societal, [y agregaría, global] que reniega del espacio de la experiencia del modo de vida campesino". Si seguimos este camino, tendríamos que utilizar la experiencia de los campesinos europeos para, desde esa experiencia, concebir y entender la experiencia y el modo de vida de un campesino que vive en la China a tres mil kilómetros de Pekín, o de los indígenas Aymaras (que no son campesinos, sino como ellos mismo lo dicen, aymaras). Los intelectuales y activistas aymaras repetían en los años sesenta y setenta: ¡No soy un campesino, carajo, soy un Indio!

En este punto, se puede volver un poco difícil relacionar un indígena boliviano, cuya experiencia contiene quinientos años de

opresión, de racialización, deshumanización, con la experiencia de un campesino de la Selva Negra o del país de las maravillas de Noruega. No estoy diciendo que no es importante pensar acerca del campesino de Alemania del Sur o del Centro de Noruega; o incluso en el modo de vida de la elite modernizada de Munich, que está reemplazando las memorias y el modo de vida imperial por una forma acelerada y tecnológica de hacer dinero. Sólo estoy diciendo que no podemos asumir que lo que pasa en Munich, y lo que sienten y piensan los alemanes, ocurra forzosamente de manera similar en otros lugares y que la gente piense de la misma forma. Existen, sin embargo razones, para sostener tales ideas y una de ellas reside en los usos de que se hace Koselleck y Habermas en América Latina o en China, por ejemplo. Es decir, las razones provienen del empleo de ideas generadas en Europa para resolver problemas locales, por parte de las elites criollo-mestizas en América Latina o nativas en China, para mantener su lugar de prestigio y de poder. La expansión occidental incluye lo bueno, lo malo y lo feo, aunque lo "bueno" en sus distintas formas sea una consecuencia de lo malo y de lo feo, como lo estamos atestiguando hoy en Irak: en primer lugar se destruye un país; en segundo lugar, proporciona ayuda y se promueve la reconstrucción por medio de contratistas ingleses o estadounidenses; en tercer lugar, se promueve la libertad y la democracia; y en cuarto lugar, desacredita a los pensadores islámicos que quisieran reconstruir a Irak y escribir la constitución sobre la base de la *sharia* y del Corán en vez de hacerlo desde la base de la occidental de democracia (en nombre de la cual se ha destruido un país) y de la Biblia (como opción frente al Corán).

Me adelanto a posibles objeciones. No estoy haciendo aquí planteamientos deterministas sino pensando en términos de posibilidades, opciones, y responsabilidades me refiero a la ética de cualquier proyecto, político y/o académico e intelectual. No todo alemán, ne-

gro jamaiquino o lesbiana-chicana seguirá los caminos trazados por Marx, Fanon, o Anzaldúa. Un mínimo porcentaje ocupara lugares destacados en los gobiernos de Alemania, Francia, Estados Unidos e Inglaterra. Así, sus opciones y caminos no podrían sino ser moldeadas por la cosmovisión y la experiencia que formaron sus proyectos intelectuales y políticos. La segunda aclaratoria reside en que no estoy sugiriendo que Gordon y Martínez son preferibles a Koselleck. Sólo estoy diciendo que la experiencia y la formulación del espacio de la experiencia por Koselleck no pueden ser tomadas como el marco "universal" para interpretar y concebir todos los otros espacios de experiencia. De la misma forma, el mismo criterio se aplica a Gordon y a Martínez. La diferencia con Koselleck es que ni Gordon ni Martinez serían víctimas de su propia ceguera. Universalizar la experiencia del negro o de la chicana lesbiana sería volver a caer en la misma lógica en la cual está atrapado todo fundamentalismo (sea europeo, indígena, africano o latinoamericano) y en la creencia de que mi espacio de experiencia y mi horizonte de expectativas son beneficiosos para todos.

¿Estoy por lo tanto proponiendo una suerte de "relativismo cultural" con su respectiva retórica del "déjame tranquilo en mi lugar"? Bueno, no exactamente. Para clarificar lo que estoy sugiriendo daré otro paso en la gramática de la decolonización y entraré en el espacio fronterizo, el cual es una exterioridad de la modernidad y la postmodernidad. Al habitar la frontera, nuestros horizontes de expectativas y espacios de experiencias ya no son los de las naciones imperiales, aunque tengamos domicilio (número y calle, teléfono, carnet de conducir) en naciones imperiales. En esta frontera yacen, conjuntamente y en relación desigual de poder, el conocimiento y la subjetividad occidental, el control del trabajo y de la tierra, de la autoridad, y otras formas de vivir el género y la sexualidad han estado , por un lado, y los otros lenguajes, memorias, principios de

conocimientos y de creencias, formas de gobierno y de organización económica desde 1500 (a menudo a través de relaciones de dominación, de explotación y de conflicto), por otro. La frontera, en otras palabras, está en la barra que separa y une modernidad/colonialidad. Este "contacto" no ocurrió en un tiempo único, por medio de una sola potencia occidental imperial y dominante que cobijara a todos en su abrazo telemático. Así, la universalización de lo regional es un largo proceso de expansión occidental imperial/colonial. Como resultado, hoy en día, cada historia local del planeta tiene que enfrentarse con el mundo moderno/colonial, la retórica de la modernidad y la lógica de la colonialidad. Cada historia local (la de la Europa de Hegel y su futuro Estados Unidos, sobre todo) habita su propia frontera, su propio lenguaje, su propia memoria, su propia ética, su propia teoría política y política económica (como lo hemos venido atestiguando cotidianamente desde marzo del 2003, mientras la frase "misión cumplida" estaba siendo proferida en Washington), y ellas todas están marcadas por huellas de lo local en la relación de dominación y de la explotación. Hoy en día, sin embargo, la matriz colonial ha escapado ya del control occidental y se distribuye en centros no-occidentales que compiten por el control del poder de decisiones. El capitalismo es global, pero la disputa se traslada a nivel del control de la autoridad. Al mismo tiempo, en la totalidad existen muchos espacios no controlados, variadas rajaduras de la aparente e imaginada totalización. Todo ello acentúa la co-existencia de la diferencia imperial (Rusia y China, por ejemplo), cada uno disputando el control de Estados Unidos y la Unión Europea y, por otro, reproduciendo la diferencia colonial y la colonialidad en sus propios espacios (el control de poblaciones subordinadas). Y al mismo tiempo posibilita el crecimiento de la sociedad política en los espacios que ya no pueden controlar los acuerdos económicos frente los conflictos políticos, epistémicos y

subjetivos entre los G8, los G20, BRIK y estados fuertes como Irán o Venezuela. El " espacio de la experiencia" y el "horizonte de expectativas" son di-versos, o mejor dicho pluri-versos – lo que cada historia local tiene en común con las otras es el hecho de que todas tienen que enfrentar la presencia inevitable del mundo moderno/colonial y de sus diferenciales de poder, empezando por la clasificación racial y la clasificación del planeta (ejemplo, la primera, la Segunda y la tercera Guerra Mundial fueron una racialización de la política, de la economía, de las culturas y del conocimiento). De esta forma, la pluriversalidad de cada historia local y su relato de la descolonización se pueden *conectar través de esta experiencia común y utilizarla como la base* para una nueva lógica común del "conocer": el pensamiento fronterizo. Es decir, el hecho de imaginar futuros que no sean los que Washington, Londres, Paris o Berlín quisieran que la gente del mundo tuviera nos puede abrir a todos los futuros que de una forma o de otro han sido influenciados por los primeros en diversas formas. En definitiva, el pensar descolonial y la opción descolonial difícilmente surjan de los conflictos generados por la diferencia imperial, sino más bien de los espacios de experiencias y horizontes de expectativas generados por la diferencia colonial.

El pensamiento crítico fronterizo nos provee de un método para protagonizar el vuelco descolonial, como así también la conexión entre proyectos surgidos de la herida colonial que pueden ahora concebirse y explorarse en la esfera de las diferencias coloniales e imperiales. El pensamiento crítico fronterizo es entonces el método que conecta la pluri-versidad (diferentes historias coloniales atrapadas en la modernidad imperial) con el proyecto uni-versal de desprendimiento del horizonte imperial, de la retórica de la modernidad junto a la lógica de la colonialidad, y de construcción otros mundos posibles donde ya no haya un líder mundial, de derecha, de izquierda o de centro. El problema no es que sea de un extremo, el otro o del

medio, sino del pensamiento único, de la imposibilidad de pensar que es necesario un liderazgo global para que el mundo no se caiga. Si la subjetividad que generó el capitalismo y que el capitalismo contribuye a mantener en el liderazgo de los pocos que defienden sus intereses como si fueran los intereses del mundo, se mantiene, entonces no habrá posibilidad alguna de construir un mundo pluriversal. El pensamiento crítico fronterizo envuelve e involucra ambas diferencias, imperiales tanto como coloniales. Sin embargo, hoy, la diferencia imperial se constituye en los conflictos generados por el policentrismo de la matriz colonial de poder, (China frente a Estados Unidos, por ejemplo). Persiste todavía el prejuicio de que los chinos son de raza amarilla, en tanto que los estadounidenses son de raza blanca. Es decir, el racismo opera tanto en el nivel de la diferencia colonial como de la diferencia imperial, pero los proyectos políticos que surgen de cada una van por distintos caminos.

Consideremos rápidamente algunos ejemplos. Descolonizar el saber y el ser desde los espacios de experiencia y horizontes de expectativas de las colonias y excolonias rusas o japonesas será bastante diferente de hacerlo desde la perspectiva de las colonias y excolonias inglesas; o como inmigrante en un país imperial. En los primeros dos casos, la descolonización con respecto a las condiciones epistémicas y existenciales impuestas por las lenguas rusa y japonesa deja todavía una herencia de conflicto: ella, consiste en las condiciones epistémicos y existenciales impuestas de manera creciente en el mundo entero por las lenguas greco-latinas y por las seis lenguas vernáculas de los imperios occidentales. En otras palabras, las categorías de pensamiento forjadas en las lenguas rusa y japonesa han sido y continúan siendo subordinadas a la hegemonía de la epistemología occidental de alcance imperial y global. Cualquier proyecto de descolonización debe entonces operarse con plena conciencia de su ubicación en las complejas relaciones estructuradas

por las diferencias imperiales y coloniales; esto es, de su ubicación en la matriz colonial de poder. Al mismo tiempo, dado que "Occidente está en todo el resto" (del refrán "*West is all over the rest*") en una lógica de expansión hacia fuera y que "el resto está en todo el occidente" ("*the rest is all over the West*") en la guerra interna de movilización llevada por las migraciones, el pensamiento fronterizo se vuelve crucial para cualquier proyecto descolonial que comience por el lado más débil de las diferencias imperiales y coloniales.

Cuando las lenguas y las categorías que han sido subordinadas, empiezan a ser activadas por los actores sociales que apunten a de-colonizar el saber y el ser y a desprenderse de la modernidad imperial, florecerán los esplendores de la imaginación y de la creatividad humana. Ciertamente, no existe lugar ni lenguaje seguros para los actores sociales en su trabajo de cercar los lenguajes y las categorías de pensamiento occidental; lo hemos visto incluso con la "adaptación" de los valores corporativos en los sectores del poder chino, japonés, árabe y ruso. El desprendimiento requiere un análisis del hacerse y de la re-hacerse de las diferencias imperiales y coloniales así como visiones y estrategias para la gestación y crecimiento del pensamiento fronterizo. Se han agotado las soluciones provenientes de occidente, desde Aristóteles y Platón hasta Maquiavelo, Hobbes y Locke; desde Marx y Gramsci hasta Carl Schmitt y Leo Strauss, y, sin pensamiento fronterizo, cualquier intento en ese campo resultaría equivalente a poner a rodar la ruleta dentro de la burbuja de la modernidad imperial. El desprendimiento plantea sacar el ancla del piso que ha generado el "efecto de normalidad" y en su hacer a ocultado que el ancla puede ser movida y el edificio tumbado. La transmodernidad sería la orientación general para los proyectos de de-colonización y de desprendimiento, una orientación hacia la pluriversalidad como proyecto universal. El pensamiento fronterizo, un vez más, es uno de los métodos que pueden

ayudarnos a desplazarnos hasta sostener una visión -pluri-versal y no uni-versal- e implementar estrategias para alcanzarlo. El futuro ya no sería regido por un sólo estilo de vida (la pensëe unique de Ramonet), no podría ser dictado por un solo proyecto de liberación y de-colonización, y no podría ser un mundo policéntrico incluido en las categorías europeas de pensamiento, a la manera del cosmopolitanismo kantiano. Un mundo en el cual muchos mundos puedan coexistir sólo puede lograrse mediante un trabajo compartido y metas comunes en la diversidad, entre quienes habitan las fronteras o, habitando el territorio (Europa o Estados Unidos), Comienzan a habitar las fronteras creadas por la inmigración. Estas son las condiciones que hacen comprensible el enunciado de Anzaldúa: no queremos que nos ayuden, sino que se unan a nuestro liderazgo.

Así entiendo también la aserción de Quijano, citada arriba, afirmando que la "decolonización epistémica" es necesaria para hacer posible el desplazamiento hacia una verdadera comunicación intercultural; para intercambiar experiencias y significaciones, como fundamento para una "racionalidad-otra". El intercambio funciona como una alternativa al "espacio de experiencia" de Koselleck, y una racionalidad-otra reemplazará "el horizonte de las expectativas". En efecto, asumo que el horizonte de las expectativas será aquí precisamente "la pluri-versalidad como proyecto universal". Es decir que la uni-versalidad del proyecto tiene que estar basada al mismo tiempo en su pluri-versalidad: los futuros globales no podrán ya ser diseñados ni implementados por una etno-clase o una ideología, secular o religiosa", sino que serán inter-epistémicos, dialógicos, pluri-versales. De esta manera, el pensamiento fronterizo se convierte en un método necesariamente crítico y descolonial en los proyectos epistémicos y políticos, para colmar las brechas y de revelar la complicidad imperial que vincula la retórica de la modernidad con la lógica de la colonialidad. La ética de consumir para vivir y no de

vivir para consumir, es la ética que une los diversos proyectos descoloniales; se trabaja para vivir y no se vive para trabajar.

Los proyectos de emancipación, como los de Europa del siglo dieciocho (el concreto racional de emancipación de Dussel) pueden ser mantenidos vivos, pero tienen que ser "extraídos" de su apropiación por la retórica de la modernidad que los usa para justificar la lógica de la colonialidad (su uso para la justificación irracional de la violencia etnocida). Y, como he tratado de mostrarlos aquí, están lejos de ser significantes para cualquier habitante del planeta. Porque "una emancipación abstracta universal de los humanos", en cualquier de sus vertientes, de derecha o de izquierda, no deja de ser la enunciación de un proyecto universal y por lo tanto imperial.. Hemos redondeado el asunto hasta volver a la geo- y corpo-políticas del conocer como opciones frente la hegemonía y la predominancia imperial de la teo- y ego-políticas del conocimiento. Los proyectos de liberación en el tercer mundo, durante la guerra fría, y los proyectos de descolonización que brotan de la conciencia crítica de los *damnés* subsumirán naturalmente los proyectos europeos de emancipación y abrirán la posibilidad de entrar en un diálogo pluri-versal entre iguales, en una marcha común hacia un mundo en el cual el horizonte sea "la vida libre" en vez del "mercado libre"; "el buen vivir" más que "el vivir mejor que otro". En fin, la construcción comunal y pluriversal sin la necesidad de un plan maestro. O, si hay un plan maestro, es que debe se construido en el proceso comunal y no por una elite que sabe lo que es bueno para todas y para todos. De eso, ya tuvimos suficiente en quinientos años de historia de extremismos político-económicos, pasando por la revolución francesa y la rusa y sus secuelas en el pensamiento contemporáneo occidental, como así también de los ejemplos igualmente extremistas (aunque en distintas condiciones de poder) en el extremismo islámico.